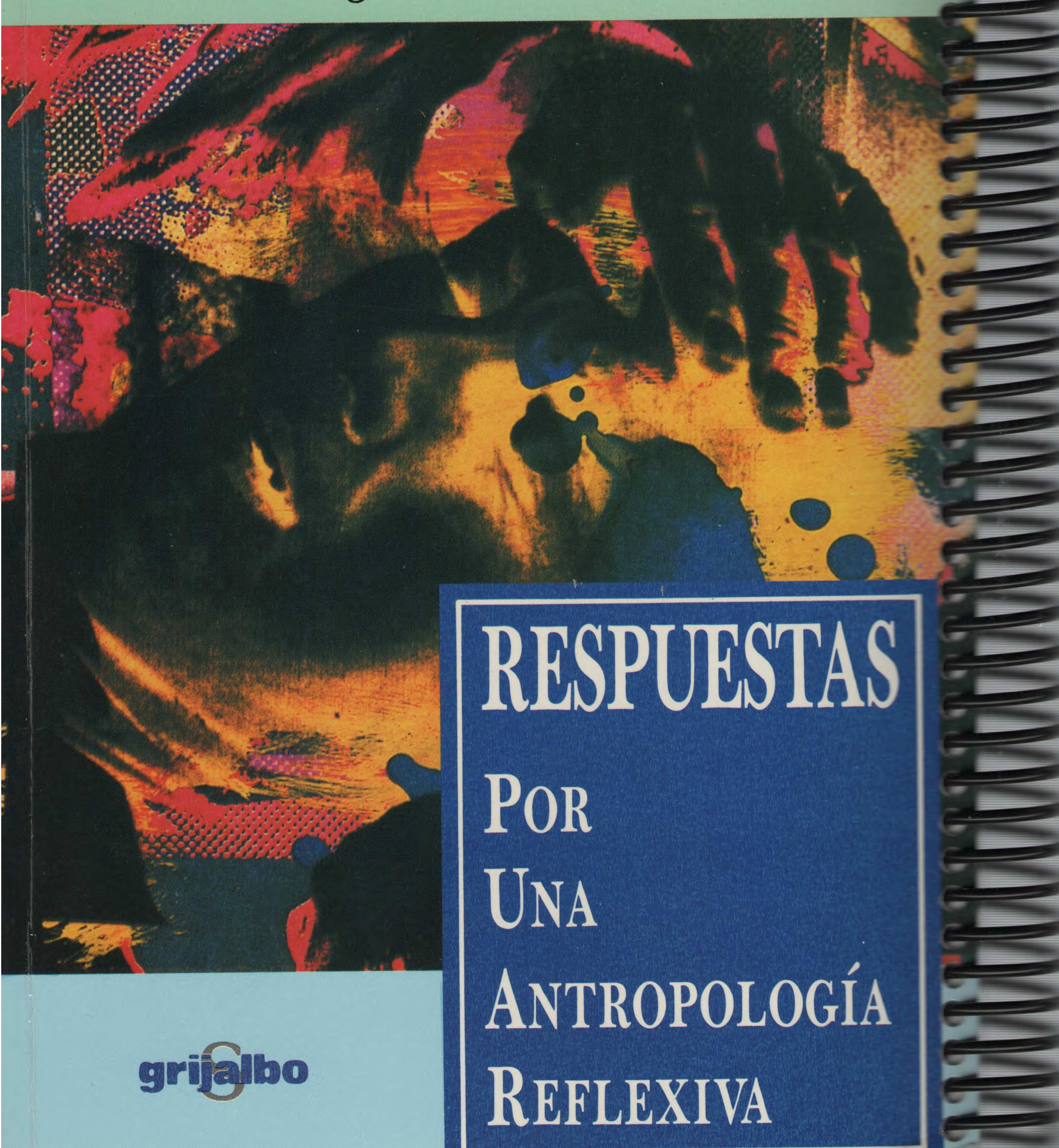
PIERRE BOURDIEU
y LOÏC J.D. WACQUANT



Aparte de suscitar constantes y profundas controversias en el medio académico, nadie pone en duda la riquísima aportación de Pierre Bourdieu a los estudios de la cultura. Tampoco se duda de que es una obra muy compleja por los nuevos problemas que delimita, su propuesta teórica y metodológica y la exposición misma de sus ideas.

El libro está armado a partir de las interrogantes que alumnos de posgrado le formularon sobre su obra y las *Respuestas* que Bourdieu les dio, en distintos cursos a finales de los años ochenta. El resultado es notablemente esclarecedor. Y estimulante: a este miembro del Colegio Nacional de Francia no le interesa inculcar una teoría sino unas ''disposiciones'' para el quehacer antropológico o sociológico.

La extraordinaria utilidad de este libro se debe también, en gran medida, al editor J.D. Wacquant. Él media como generoso guía en la obra de Bourdieu, con la cita exacta y puntual de conceptos clave, con el señalamiento de las contradicciones y los problemas irresueltos, con el comentario erudito sobre cómo usar la bibliografía general del autor (sus fuentes básicas, los textos de sus interlocutores críticos y sus propios libros, como *La fotografía*, *La distinción*, *La reproducción*, *El oficio de sociólogo*, entre otros).

Para los estudiantes y profesionistas de ciencias sociales que ya lo conocen, este libro reordenará la obra de Pierre Bourdieu con luz y hondura nuevas. Para quienes están por adentrarse en ella, *Respuestas* (junto con *Sociología y cultura*, Grijalbo, 1990) ofrece la mejor brújula y diversos planos de acceso, según las necesidades.



SOCIOLOGÍA


ISBN 970-05-0480-8

RESPUESTAS

POR UNA ANTROPOLOGÍA REFLEXIVA

PIERRE BOURDIEU

y LOÏC J.D. WACQUANT



SOCIOLOGÍA

RESPUESTAS
Por Lona antropología reflexiva

Título original en francés: *Repenses: pour une*
Anthropologie Reflexive

Traducción: Hélène Levesque Dion

Este libro contó con el apoyo de
la Embajada de Francia en México
a tras és del Programa de Ayuda a la Publicación "Alfonso Reyes"

ISBN 970-05-0480-8

IMPRESO EN MÉXICO

Índice

Prefacio del editor

El origen de este libro es el *workshop* que un grupo de estudiantes de Chicago organizara, durante el invierno de 1987-1988, bajo la dirección de Loïc Wacquant, sobre la obra de Pierre Bourdieu. En ocasión de un seminario, Bourdieu procuró responder a las preguntas y objeciones surgidas de este taller. Más adelante, prosiguió el juego de preguntas y respuestas entre Wacquant y Bourdieu, en el curso de conversaciones sostenidas en París y Chicago. Wacquant elaboró el texto, añadió las notas indispensables para la comprensión de un escrito nacido de la comunicación oral, estructuró la bibliografía y tradujo del inglés al francés el contenido general de la primera parte.

La segunda parte es la transcripción revisada de la introducción a un seminario celebrado en París, en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales, durante octubre de 1987.

Presentación

LoïcJ.D. Wacquant

Este libro corre el riesgo de desconcertar a los consumidores de productos teóricos estandarizados y de decepcionar a los lectores impacientes que buscan una traducción simplificada del pensamiento de Pierre Bourdieu. No es un compendio de sus obras ni tampoco una exégesis sistemática de su sociología; mucho menos se trata de un manual introductorio o de un ejercicio metateórico. Su objetivo es más modesto. Intenta abrir vías de acceso a la lógica interna y a la economía de conjunto del trabajo de Bourdieu al explicitar los principios que rigen su práctica científica.

Desde un principio, está la idea de que la importancia de la obra de Bourdieu no radica en tal o cual concepto, teoría, prescripción metodológica u observación empírica que nos propone, sino más bien en la forma en que los produce, organiza y aplica. Para retomar una oposición a menudo empleada por él, el *modus operandi* de la sociología de Bourdieu, no su *opus operatum,* es lo que, a nuestro juicio, define mejor su originalidad. Por tanto, el propósito de este libro es abrir el paso a una "mente en acción", manifestando aquello que podríamos llamar, de acuerdo con Max Weber, los "hábitos convencionales" de Pierre Bourdieu como "investigador y maestro de cierto modo de pensar".

La forma del libro, una "publicación oral" (Merton, 1980) consistente en un dialogo temático y una introducción programática a un seminario de investigación, ha sido concebida en función de este objetivo. Como medio de comunicación científica, la entrevista presenta algunas desventajas bien conocidas: conlleva el riesgo de conferir a comentarios intrascendentes la nobleza de lo escrito, y puede propiciar sofismas y la cómoda evasión de cuestionamientos. Sin embargo, si se realiza un esfuerzo concertado para evitar estas trampas, ofrece valiosas ventajas. En primer lugar, permite proponer formulaciones provisionales, probar enfoques sucesivos de una

idea, y sugerir diferentes puntos de vista sobre un tema así como diversos usos para un concepto que pueden propiciar una comprensión más compleja V diferenciada. En segundo, el estilo oral facilita comparaciones, paralelos y oposiciones sugerentes y eficaces entre campos y operaciones que la organización normal del trabajo tiende a mantener separados; lo cual resulta de aran utilidad cuando el pensamiento en cuestión versa, como lo hace la obra de Bourdieu, sobre tópicos empíricos y se alimenta de tradiciones intelectuales tan diversas y dispersas. En tercero, al romper con el estilo autorizado y autoritario, didáctico y académico del monólogo universitario, la entrevista posibilita la intervención efectiva, en el corazón mismo del texto, de la alteridad y la crítica y, con ello, de la dialógica: al obligar al pensador a reaccionar' al pensamiento ajeno, materializado por el entrevistador (con quien el lector puede identificarse cada vez que las preguntas que éste formula concuerden con las que aquél hubiera querido plantear), le impide encerrarse en un lenguaje y una tradición intelectual históricamente superados para inscribirse en un espacio semántico más amplio. Por último, y esto es lo alas importante, el diálogo ofrece al lector una idea de la trayectoria mental que permitió al autor llegar a las posiciones que postula, es decir, posibilita la captación de su método *in actu.* En resumidas cuentas, la entrevista analítica aleja al autor de su posición de autoridad, al mismo iempo que despoja al lector de su actitud pasiva, ofreciéndoles las ventajas de una comunicación libre de la censura inscrita en las formas convencionales del intercambio científico.

Esta obra se divide en dos partes independientes pero complementarias. La primera (el seminario de Chicago) consiste en un *diálogo construido* donde Pierre Bourdieu explicita la intención directriz de su práctica de investigación v reflexiona sobre dicha práctica en términos claros y accesibles. Los diferentes capítulos reseñan los principales resultados de sus trabajos publicados durante la década de los ochenta y destacan algunos de los desplazamientos epistemológicos efectuados en ellos; en particular, de la sociología de la Universidad a la sociología de la mirada científica; de la estructura al campo; de la norma y la regla a la estrategia y al *habitas;* del interés, vector de racionalidad, a la *ill'l.isio,* fundamento del sentido practico; de la cultura al poder simbólico, y de una concepción trascendental de la razón científica a una concepción historicista encaminada a poner los instrumentos de la ciencia social al servicio de una política de libertad intelectual. Este diálogo esclarece las preocupaciones centrales de Pierre Bourdieu y su visión de las relaciones entre la sociología y la filosofía, la economía, la historia y la política.

Esta entrevista se basa en una serie de discusiones sostenidas en inglés y francés, durante un trienio, en las ciudades de Chicago y París. El núcleo inicial de este diálogo proviene de las respuestas ofrecidas por Pierre Boni - dieu a los participantes en el *G'r'ad reate VVorkshop on Pie rre Bourdieu,* grupo

interdisciplinario integrado por profesores y alumnos de la Universidad de Chicago que dedicaron el invierno de 1987-1988 a una lectura intensiva de sus obras. Al articular las preguntas y los ternas que conforman este diálogo, procuré también destacar los puntos centrales de la sociología de Pierre Bourdieu y enfrentarlo a las objeciones y críticas erigidas por sus lectores extranjeros. Dicha entrevista se propone, asimismo, situar las tesis centrales de Bourdieu en relación con las posiciones y controversias más sobresalientes de la actual ciencia social angloamericana.

La segunda parte (el seminario de París) es una transcripción de la introducción al seminario de investigación presidido por Pierre Bourdieu en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales durante octubre de 1987. Este seminario anual reúne de veinte a treinta investigadores y estudiantes pertenecientes a diferentes disciplinas (de ahí, en particular, las frecuentes referencias a la lingüística y la historia), entre los cuales figura un fuerte contingente de asistentes extranjeros que acucien cada alío a la ciudad de París para estudiar y trabajar con Pierre Bourdieu. Ahí, los antiguos miembros del seminario presentan con regularidad sus trabajos de investigación e intervienen como mentores informales de los participantes más jóvenes.

En este seminario, Bourdieu no intenta inculcar una teoría *stricto sensu* o un conjunto acabado de conceptos, sino una *disposición gene?alizacl<a a la invención sociológica.* Para ello, invierte el orden comúnmente establecido de la pedagogía: su enseñanza procede de la aplicación práctica a los principios; ejemplifica las reglas episternológicas fundamentales que rigen la construcción del objeto sociológico al mismo tiempo en que las expone. A fin de evitar incurrir en la parcialidad intelectualista inherente a la situación escolar formativa y en congruencia con su filosofía antiintelectualista de la práctica, Pierre Bourdieu se apoya en la comprensión practica para introducir de manera progresiva el dominio discursivo de los principios de la razón sociológica. Defiende y aplica una pedagogía total y autorreferente que hace mofa de la división de las operaciones teóricas y empíricas en actividades aisladas pertenecientes a campos distintos, cuya separación tiene por efecto reproducir las divisiones aceptadas del quehacer científico.

Una de las marcas del Modo de pensamiento verdaderaIllente innovador, es decir, *gen-e'nitivo,* no sólo es su facultad de trascender el contexto intelectual y el campo empíl'ico particulares de Su formulación inicial para producir nuevas proposiciones, sino también su capacidad de pensarse a sí mismo, incluso de superarse a través del pensamiento. La obra de Bourdieu no está exenta de contradicciones, lagunas, tensiones, ambigüedades y preguntas no resueltas, las cuales son en su mayor parte expresamente reconocidas y en ocasiones quizá enfatizadas a lo largo del presente libro. En todo caso, no tiene la menor intención de norIllalizar la reflexión y la practica sociológicas. Pierre Bourdieu se opone rotundamente a la dogmatización riel pensamiento

conducente a las ortodoxias intelectuales. Una sociología reflexiva encaminada a "difundir medios de defensa contra la dominación simbólica" (1980j, p. 13) no puede, so pena de autodestruirse, exigir una cerrazón del pensamiento. Dicho en otras palabras, una invitación a pensar con Bourdieu es una invitación a pensar más allá e incluso contra el propio Bourdieu, toda vez que sea necesario hacerlo. Por tanto, este libro habrá alcanzado su objetivo, si los lectores lo emplean como un instrumento de trabajo adaptado en función de sus análisis concretos. Lo cual significa que no habrán de reparar, como dijera Foucault acerca del pensamiento de Nietzsche, "en utilizarlo, deformarlo, hacerlo gemir y protestar".

La "introducción" incluida a continuación es la versión abreviada y depurada (en particular, del conjunto de notas y referencias bibliográficas) de un texto escrito originalmente en lengua inglesa para un público compuesto de investigadores extranjeros, sobre todo estadounidenses. De ahí, su forma y orientación general, enfocada hacia las preguntas y dudas que suscitó la obra de Bourdieu fuera de Francia. Se reunió en la bibliografía una selección de estos trabajos y críticas, sobre todo los provenientes de investigadores angló-fonos en ciencias sociales. Para complementar dicha selección, el lector puede remitirse a la edición original en inglés, *An invitation to Reflexive Sociology*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1992.

Introducción

LoïcJ.D. Wacquant

La profusa labor realizada por Pierre Bourdieu en los últimos tres decenios constituye uno de los acervos teóricos y de investigación sociológica más imaginativos y fecundos de la posguerra. Después de una prolongada fase de incubación, su influencia se acrecentó rápidamente y se extendió de continuo entre las disciplinas, desde la antropología y la sociología de la educación hasta la historia, la lingüística, la ciencia política, la filosofía, la estética y los estudios literarios, así como a través de los países de Europa oriental y occidental, Escandinavia, América Latina, Asia y Estados Unidos de América.

Su profunda irreverencia hacia las fronteras disciplinarias, la gama asombrosamente variada de los campos de investigación especializada por él abarcada (desde el estudio del campesinado, el arte, el desempleo, la escuela, el derecho, la ciencia y la literatura, hasta el análisis del parentesco, las clases sociales, la religión, la política, el deporte, el lenguaje, la vivienda, los intelectuales y el Estado), y su capacidad para reunir un amplio registro de estilos sociológicos, que van desde la descripción etnográfica puntillista hasta los más abstractos argumentos teóricos y filosóficos, pasando por los modelos estadísticos, hacen de la obra casi enciclopédica de Bourdieu un desafío múltiple a las actuales divisiones y modos de pensamiento aceptados en las ciencias sociales.

Sin embargo, lo más inquietante de esta obra es su perseverante afán de trascender varias de las perennes antinomias que socavan la estructura interna de las ciencias sociales, a saber, el antagonismo al parecer insuperable entre los modos de conocimiento subjetivista y objetivista, la separación entre el análisis de lo simbólico y el análisis de lo material, en fin, el divorcio persistente entre teoría e investigación empírica. En su empeño, Pierre Bourdieu se ha visto orillado a descartar otras dos dicotomías recientemente traídas al escenario teórico, a saber, aquélla de la estructura y el agente, por una parte, y la del micro y macroanálisis, por la otra; ha elaborado un

conjunto de conceptos y procedimientos metodológicos capaces de eliminar estas distinciones. Haciendo oídos sordos a las sirenas de la moda intelectual, Bourdieu no ha dejado de afirmar la posibilidad de una *economía política unificada de las prácticas* y, sobre todo, el poder simbólico, capaz de fusionar los enfoques fenomenológico y estructural en un modo de análisis integrado, epistemológicamente coherente y con validez universal: una *Antropología* en el sentido kantiano de la palabra, pero con la diferencia de que abarca explícitamente las actividades del propio analista.

No obstante, y de modo paradójico, este trabajo tan "católico" y sistemático a la vez con frecuencia ha sido percibido, aprehendido y asimilado en una forma por demás fragmentada. Resultó premonitorio el temor expresado por Nicholas Garnham y Raymond Williams (1980, p. 209), en el sentido de que "la absorción fragmentaria y parcial de un acervo rico y unificado de teoría y trabajos empíricos (...) conduce a un profundo malentendido de esta teoría". Aun cuando algunos de los conceptos por él acuñados, como aquél de capital cultural, han sido ampliamente utilizados —y a menudo de una manera muy fructífera por los investigadores del extranjero, sobre todo los estadounidenses—, la economía y la lógica del conjunto de la obra de Bourdieu permanecen en gran medida incomprendidas. Así lo atestigua la asombrosa diversidad de interpretaciones, las críticas mutuamente excluyentes y lás reacciones contradictorias que esta obra ha suscitado, así como la fragmentación y la mutilación que han caracterizado su importación desde el otro lado del Atlántico (Wacquant, 1992). En pocas palabras, la asimilación en América de los escritos de Bourdieu se ha organizado hasta ahora a lo largo de tres ejes principales, cada uno de ellos definido por una de sus obras mayores: los especialistas en educación se concentran en *La reproducción. Elementos /a')YJ una teoría del sistema de enseñanza;* los antropólogos, en las etnografías de Argelia y la teoría del habitus y del capital simbólico ofrecida en *Esquisse d'une théorie de la pratique,* en tanto que los soci5logos de la cultura, de la estética y de las clases hacen de *La distinción. Crítica social del juicio* su punto de convergencia. Cada grupo ignora a los demás, y pocos son aquéllos que han discernido los nexos orgánicos, al mismo tiempo teóricos y temáticos, que conectan las investigaciones de Bourdieu en estas áreas y muchas otras más. De ahí que, no obstante la vasta bibliografía secundaria que ha proliferado durante los últimos arios alrededor de sus escritos, de la cual se encontrará una amplia muestra al final del presente libro, Bourdieu siga siendo una suerte de enigma intelectual. El propósito de esta introducción es esbozar una posible respuesta a este enigma, dibujando a grandes rasgos la estructura de SU teoría del conocimiento, de la práctica y de la sociedad.

A manera de prolegómeno a la temática principal del libro, me propongo, por tanto, despejar someramente los postulados centrales que confieren a la empresa de Bourdieu su unidad y dirección general. Con base en una ontología no cartesiana que rehúsa separan u oponer objeto y sujeto, inten-

ción y causa, materialidad y representación simbólica, Bourdieu se esfuerza en trascender la reducción mutilante de la sociología, ya sea a una física objetivista de las estructuras materiales, ya sea a una fenomenología constructivista de las formas cognoscitivas, mediante un *estructuralismo genético* capaz de englobar una y otra. Lo hace postulando un *método* consistente en cierta manera de plantear los problemas, así como un parsimonioso conjunto de instrumentos conceptuales que permiten construir objetos y transferir el saber adquirido de un campo de investigación a otro.

Caben dos reservas preliminares. En primer lugar, existe una suerte de contradicción o, por lo menos, una fuerte tensión, entre el trabajo de Bourdieu y el modo de exposición aquí adoptado para presentarlo. Aquél está en perpetuo movimiento, puesto que Pierre Bourdieu revisa y vuelve una y otra vez sobre el mismo conjunto de preguntas, objetos y sitios empíricos, a medida que su estilo de pensamiento recursivo y espiriforme (Harker *et al.,* 1990; Vervaeck, 1989) se despliega a tI'avés del tiempo y el espacio analítico. La técnica de exposición lineal tiende a fijar dicho movimiento sincronizando en forma artificial formulaciones correspondientes a diversas etapas de la trayectoria teórica de Bourdieu, así como a distintos grados de elaboración. Si bien sus principales intenciones y líneas de fuerza fueron claramente establecidas desde mediados de la década de los setenta, permanece el hecho de que esta obra está sembrada de deslizamientos, desviaciones y rupturas que, en gran parte, serán reducidos aquí a su mínima expresión.

En segundo, el sugerir coiitI'astes, paralelos o parentescos entre Bourdieu y las posturas más sobresalientes en el campo de la ciencia social inglesa y norteamericana contemporáneas puede estimular involuntariamente aquel modo de lectura presurosa y reductora que caracterizó su importación dentro de la sociología de lengua inglesa. La circulación de los productos intelectuales a través de las fronteras de los campos nacionales siempre conlleva semejantes riesgos. Es estrecho el margen que separa a la analogía esclarecedora de la asimilación forzada, y existe un punto de equilibrio difícil de alcanzar entre claridad y accesibilidad, por una parte, y fidelidad y precisión en cuanto a la forma, el contenido y la genealogía, por la otra. En general, favorecí la primera opción de la alternativa, confiando en que el lector tenga presente que el interés de la sociología de Bourdieu radica en el *movimiento* real de su práctica científica, más que en la exposición sincrónica que un exegeta, sea quien sea, pueda haces' del mismo.

1. Más allá de la antinomia entre física social y fenomenología social

Según Pierre Bourdieu (1989d, p. 7), la tarea de la sociología es "revelar las estructuras más profundamente ocultas de los diversos mundos sociales que

constituyen el universo social, así como los mecanismos que tienden a asegurar su reproducción o transformación". Lo peculiar de este universo es que las estructuras que lo conforman llevan, por decirlo así, una doble vida. Existen dos veces: la primera, en la "objetividad del primer orden", establecido por la *distribución* de los recursos *materiales* y de los modos de apropiación de los bienes y valores socialmente escasos (especies de capital, en el lenguaje técnico de Bourdieu); la segunda, en la "objetividad del segundo orden", bajo la forma de sistemas de *clasificación,* de esquemas mentales y corporales que fungen como matriz *simbólica* de las actividades prácticas, conductas, pensamientos, sentimientos y juicios de los agentes sociales. Los hechos sociales son objetos, "cosas", según el primer precepto del método sociológico de Durkheim, pero también objetos que son objetos de conocimiento de la realidad misma, siendo que los seres humanos definen el sentido del mundo que los produce. Por tanto, una ciencia de la sociedad debe, necesariamente, proceder a una doble lectura o, para ser más precisos, echar mano de un juego de lentes bifocales analíticos que permitan acumular las virtudes epistémicas de cada una de estas lecturas, evitando al mismo tiempo los vicios de una y otra.

La primera lectura concibe la sociedad a la manera de *una física social,* es decir, como una estructura objetiva, aprehendida desde afuera, cuyas articulaciones pueden ser materialmente observadas, medidas y cartografiadas, independientemente de las representaciones de quienes las habitan. La fuerza de este punto de vista objetivista o "estructuralista" (cu):To paradigma fue expuesto por Durkheim en *El suicidio,* y que es ejemplificado, en Francia, al momento en que Bourdieu define los primeros lineamientos de su teoría, por la lingüística saussuriana y el estructuralismo de Lévi-Strauss), radica en que destruye la "ilusión de la transparencia del mundo social" (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1973). La ruptura con las percepciones espontáneas le permite revelar las "relaciones definidas" dentro de las cuales los hombres y las mujeres "participan forzosamente a fin de producir su existencia social" (Marx). Provisto de las herramientas de la estadística, la descripción etnográfica o la modelización formal, el observador externo es capaz de reconstruir "la especie de partitura no escrita según la cual se organizan las acciones de los agentes que creen improvisar sus propias melodías" (Bourdieu, 1980j, p. 89), y determinar las regularidades objetivas a las cuales obedecen.

El principal peligro inherente al enfoque objetivista estriba en que, al no poder formular un principio de generación de estas regularidades, tiende a deslizarse desde el modelo hasta la realidad, a reificar las estructuras por él construidas tratándolas como otras tantas entidades autónomas dotadas de la facultad (le actuar a la manera de agentes históricos. Incapaz de aprehender la práctica de otro modo que no sea negativamente, como simple *ejecución* del modelo construido por el analista, el objetivismo termina por proyectar en el cerebro de los agentes una visión eminentemente escolástica de su

propia práctica; visión que, paradójicamente, sólo pudo alcanzar porque con anterioridad descartó metódicamente la experiencia que los agentes tienen de esta práctica. Así, este punto de vista destruye una parte de la realidad de la cual pretende dar cuenta mediante el movimiento mismo que esboza para aprehenderla. Llevado a sus últimas consecuencias, el objetivismo sólo puede producir un sucedáneo de sujeto y representar a los individuos o grupos como soportes pasivos de fuerzas que se articulan mecánicamente con arreglo a una lógica que le es propia.

So pena de caer en esta trampa reduccionista, la ciencia de la sociedad necesita reconocer que la visión y las interpretaciones de los agentes son un componente ineludible de la realidad total del mundo social. Sin duda, la sociedad posee una estructura objetiva, pero no es menos cierto que también está hecha, según la famosa expresión de Schopenhauer, de "representación y voluntad". Es importante que los individuos posean un conocimiento práctico del mundo y que inviertan este conocimiento práctico en sus actividades ordinarias.

El punto de vista subjetivista o "constructivista" (expresado de forma paroxística por Sartre en *El ser y la nada,* y defendido hoy día por la etnometodología en su variante culturalista y por la teoría de la elección racional de acuerdo con el modo racionalista), pertenece a esta objetividad del segundo orden. A diferencia del objetivismo estructuralista, sostiene que la realidad social es "obra contingente e incesante" de actores sociales competentes que construyen de continuo su mundo social a través de las "ingeniosas prácticas organizadas de la vida cotidiana" (Garfinkel, 1967, p. 11). Vista a través de los lentes de esta *fenomenología social,* la sociedad aparece corno el producto de las decisiones, acciones y actos de conocimiento de individuos conscientes, para quienes el mundo resulta inmediatamente familiar y significativo. Su aportación radica en que reconoce la contribución del saber ordinario y de la competencia práctica en la producción continua de la sociedad; confiere el lugar de honor al agente y al "sistema socialmente aprobado de tipificaciones y pertinencias" a través de las cuales los individuos le encuentran significado a su "mundo vivido", como dice Alfred Schütz (1970).

Sin embargo, semejante fenomenología de la vida social adolece, según Bourdieu, de por lo menos dos defectos mayores. Ante todo, al concebir las estructuras sociales como el producto de una mera agregación de estrategias y actos de clasificación individuales, como lo hace Garfinkel (1967, p. 33), pero también Blumer (1969), Berger y Luckmann (1966) y el primer Goffman, esta clase de marginalismo social se vuelve incapaz de explicar su persistencia así como aquélla de las configuraciones objetivas emergentes que estas estrategias perpetúan o desafían. Tampoco puede explicar por qué y con base en qué principio se lleva a cabo el trabajo mismo de producción de la realidad. Si bien conviene reafirmar, contra ciertas visiones mecanicistas de la práctica, que los agentes sociales construyen la realidad social, tanto

individual como *colectivamente,* no hay que "olvidar, corno lo hacen ciertos interaccionistas y etnometodólogos, que ellos no han construido las categorías que hacen intervenir en este trabajo de construcción" (Bourdieu, 1989d, p. 47).

La ciencia total de la sociedad necesita liberarse tanto del estructuralismo mecánico, que envía "de vacaciones" a los agentes, como del individualismo teleológico, que sólo considera a los individuos bajo la forma truncada de un bobo cultural hipersocializado *(oversocialized cultural dope),* para reunir dos conocidas expresiones tomadas de Dennis Wrong y Harold Garfinkel, o bien bajo aquélla de reencarnaciones más o menos sofisticadas del *homo oeconomicus.* Objetivismo y subjetivismo, irlecanicismo y finalismo, necesidad estructural y acción individual son otras tantas falsas antinomias: cada término de estas parejas enemigas refuerza a los demás, y todos juntos participan en el oscurecimiento de la verdad antropológica de la práctica humana. A fin de superar estas dualidades, Bourdieu transforma las "hipótesis-mundos" (Stephen Pepper) de estos dos paradigmas aparentemente antagónicos en *momentos* de una forma de análisis encaminada a restablecer la realidad intrínsecamente doble del mundo social. La resultante *praxeología social* procura aglutinar y entremezclar los enfoques estructuralista y constructivista. En un primer movimiento, deja de lado las representaciones ordinarias, a fin de construir las estructuras objetivas (espacio de *posiciones),* la distribución de los recursos socialmente eficientes que definen las coerciones externas limitativas de las interacciones y representaciones. En uno segundo, reintroduce la experiencia inmediata de los agentes, con objeto de explicitar las categorías de percepción y apreciación *(disposiciones)* que estructuran desde adentro sus acciones y representaciones *(tomas de posición).* Además, cabe señalar que, aunque estos dos momentos del análisis sean necesarios, no por ello revisten igual importancia: la prioridad epistenlológica corresponde a la ruptura objetivista en relación con la comprensión subjetivista. La aplicación del primer principio durkheimiano del "método sociológico", a saber, el rechazo sistemático de las prenociones, debe anteceder al análisis de la aprehensión práctica del mundo desde el punto de vista subjetivo. Esto, porque el enfoque de los agentes también varía de manera sistemática en función del sitio que ocupan en el espacio social objetivo (Bourdieu, 1978b, 1984a, 1987c).

Lucha de las clasificaciones y dialéctica de las estructuras mentales y sociales

Sin embargo, una verdadera ciencia de la práctica humana no puede contentarse con sobreponer una fenomenología a una topología social. También necesita sacar a la luz los esquemas perceptuales y evaluativos que los agentes introducen en su vida cotidiana. ¿De dónde provienen estos esquemas

(definiciones de la situación, tipificaciones, procedimientos interpretativos), y qué relaciones mantienen cori las estructuras externas de la sociedad? Aquí es donde se plantea la segunda hipótesis básica en la cual se fundamenta la sociología de Bourdieu:

> Existe una correspondencia entre la estructura social y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo social, sobre todo entre dominantes y dominados en los diferentes campos, y los principios de visión y división que les aplican los agentes. (Bourdieu, 1989d, p. 7.)

Es ésta, como se habrá reconocido, una reformulación y generalización de la idea seminal propuesta en 1903 por Durkheim y Mauss (en Mauss, 1968, pp. 162-230), en su estudio clásico acerca de "Algunas formas primitivas de clasificación", según la cual los sistemas cognoscitivos vigentes en las sociedades primitivas se derivan de sus sistemas sociales: las categorías del entendimiento que subyacen a las representaciones colectivas se organizan con arreglo a la estructura social del grupo. Bourdieu extiende esta tesis durkheimiana del "sociocentrismo" de los sistemas de pensamiento en cuatro direcciones. En primer lugar, arguye que la correspondencia entre estructuras cognoscitivas y estructuras sociales que se observa en las sociedades precapitalistas existe también en las sociedades avanzadas donde su homología es producto, en su mayor parte, del funcionamiento del sistema escolar (Bourdieu, 1967b). En segundo, ahí donde el análisis de Mauss y Durkheim pecaba por la ausencia de un mecanismo causal sólido en la determinación social de las clasificaciones, Bourdieu propone que las divisiones sociales y los esquemas mentales son estructuralmente homólogos por *estargenéticamente ligados,* y que los segundos resultan de la incorporación de las primeras. La exposición acumulativa de las condiciones sociales definidas imprime en los individuos un conjunto de disposiciones duraderas y transponibles que "interiorizan" la necesidad de su entorno social, inscribiendo dentro del organismo la inercia y las coerciones estructuradas de la realidad externa. Si las estructuras de la objetividad del segundo orden (el habitus) son la versión incorporada de las estructuras de la objetividad del primer orden, entonces el análisis de las estructuras objetivas encuentra su prosecución lógica en aquél de las disposiciones subjetivas, eliminando de esta manera la oposición comúnmente establecida entre la sociología y la psicología social (Bourdieu y De Saint Martin, 1982, p. 47; Connell, 1983, p. 153). Por tanto, una ciencia adecuada de la sociedad debe abarcar, al mismo tiempo, las regularidades objetivas y el proceso de interiorización de la objetividad con arreglo al cual se constituyen los principios transindividuales e inconscientes de (di)visión que los agentes incorporan a sus prácticas.

En tercero, Bourdieu propone la idea de que la correspondencia entre estructuras sociales y estructuras mentales no se limita a definir nuestra

percepción política del mundo social; cumple, asimismo, funciones eminentemente políticas. Los sistemas simbólicos no son meros instrumenios de conocimiento; también son *instrumentos de dominación* (ideologías, en el léxico de Marx, y teodiceas, en el de Weber). En su calidad de operadores de integración cognoscitiva promueven, por su propia lógica, la integración social de un orden arbitrario:

> Se puede advertir la contribución decisiva que aporta a la conservación del orden social (...) la orquestación de las categorías de percepción del mundo social que, por estar ajustadas a las divisiones del orden establecido (y, de ahí, a los intereses de quienes lo dominan) y por ser comunes a todas las mentes estructuradas conforme a estas estructuras, se imponen con todas las apariencias de la necesidad objetiva. (Bourdieu, 1979a, p. 549, y 1971c.)

Los esquemas clasificatorios socialmente constituidos a través de los cuales construimos activamente la sociedad tienden a representar las estructuras de las cuales provienen como datos naturales y necesarios, más que corno los productos históricamente contingentes de una determinada relación de fuerza entre grupos (clases, etnias o sexos). Pero si aceptamos que los sistemas simbólicos son productos sociales que producen el mundo, que no se contentan con reflejar las relaciones sociales sino que también contribuyen a *construirlas,* entonces debemos admitir forzosamente que es posible, dentro de ciertos límites, transformar el mundo transformando su representación (Bourdieu, 1980h, 1981b, 1982a).

De ahí se desprende —y ésta es la cuarta ruptura que Bourdieu efectúa con respecto a la problemática durkheinliana— que los sistemas de clasificación constituyen la *postura de las luchas* que oponen a los individuos y los grupos en las interacciones rutinarias de la vida cotidiana, lo mismo que en las contiendas individuales y colectivas que se verifican en los campos de la política y de la producción cultural (Bourdieu y Boltanski, 1975b). Así, Bourdieu enriquece el análisis estructural de Durkheim con una sociología *genética y política* de la formación, selección e imposición de los sistemas de clasificación. Las estructuras sociales y cognoscitivas están ligadas recursiva y estructuralmente, y la correspondencia existente entre ellas ofrece una de las garantías más sólidas de la dominación social. Las clases y otras colectividades sociales antagónicas se encuentran de continuo atrapadas en una lucha encaminada a imponer la definición del inundo más acorde a sus intereses particulares. La sociología del conocimiento o de las formas culturales es *eo ipso* una sociología política, es decir, una sociología del poder simbólico. De hecho, la obra de Bourdieu puede interpretarse, en su conjunto, como una antropología materialista de la contribución específica que la violencia simbólica aporta, en sus diversas formas, a la reproducción y transformación de las estructuras de dominación.

3. *El relacionismo metodológico*

Contra todas las formas de monismo metodológico que pretenden afirmar la prioridad ontológica de la estructura *o* del agente, del sistema *o* del actor, de lo colectivo *o* de lo individual, Bourdieu proclama la primacía de las relaciones. Según él, semejantes alternativas dualistas reflejan una percepción de la realidad social que es la del sentido común y de la cual la sociología necesita deshacerse de una vez por todas. Esta percepción está inscrita en el lenguaje mismo que usarnos y que "expresa más fácilmente las cosas que las relaciones, y los estados que los procesos" (Bourdieu, 1982c, p. 35). Esta propensión del lenguaje a favorecer la sustancia en detrimento de las relaciones se ve reforzada por la permanente competición entre los sociólogos y los demás especialistas en la representación del mundo social y, en particular, los políticos y comunicólogos comprometidos por causa de su profesión con este modo de pensamiento. La oposición entre individuo y sociedad, y su traducción en la antinomia de individualismo y estructuralismo, es una de las tantas "propuestas endóxicas" que perjudican a la sociología, porque reactiva en ella de manera constante oposiciones políticas y sociales (Bourdieu, 1989e). Las ciencias sociales no tienen por qué elegir entre estos dos polos, puesto que lo que constituye la realidad social, la "materia" de la acción y de la estructura, así como aquélla de su intersección en tanto que historia, radica en las relaciones.

Así, Bourdieu rechaza el individualismo metodológico y el holismo, y falsa superación de éstos mediante el "situacionalismo metodológico" (Knorr-Cetina, 1981, pp. 7-15). La perspectiva relacional que forma el meollo de su visión sociológica no es ninguna innovación. Forma parte de una larga tradición estructuralista poliforme que alcanzó su madurez durante la posguerra con los trabajos de Piaget, Jakobson, Lévi-Strauss y Braudel, siendo posible demostrar, con Merton, que se remonta hasta Marx y Durkheim. Quizá encuentre su expresión más concisa y clara en el pasaje de los *G indrrisse* donde Karl Marx escribe: "La sociedad no se compone de individuos; expresa la suma de los vínculos y relaciones en que están insertos los individuos". Lo característico de Bourdieu es el rigor metódico y la persistencia con la cual despliega semejante concepción, lo cual se hace patente en el hecho de que sus dos conceptos centrales, habitus y campo, designen nudos de relaciones. Un campo está integrado por un conjunto de relaciones históricas objetivas entre posiciones ancladas en ciertas formas de poder (o de capital), mientras que el habitus alude a un conjunto de relaciones históricas "depositadas" en los cuerpos individuales bajo la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción.

De la misma manera que Philip Abrams, Michael Mann y Charles Tilly, Bourdieu destruye la noción hueca de "sociedad", sustituyéndola con las de campo y espacio social (Bourdieu, 1984a y 1987c). Según él, una sociedad diferenciada no forma una totalidad única integrada por funciones sistemá-

ticas, una cultura común, conflictos entrecruzados o una autoridad globalizante, sino más bien consiste en un conjunto de esferas de "juego" relativamente autónomas que no podrían reducirse a una lógica societal única, ya sea la del capitalismo, de la modernidad o de la posmodernidad. Al igual que los *Lebensordnungen* de Weber, los "órdenes de vida" económico, político, religioso, estético e intelectual en los que se divide la vida social en las sociedades avanzadas, cada campo prescribe sus valores particulares y posee sus propios principios regulatorios. Estos principios definen los límites de un espacio socialmente estructurado donde los agentes luchan en función de la posición que ocupan en dicho espacio, ya sea para modificarlo, ya sea para conservar sus fronteras y configuración. Esta sucinta definición posee dos propiedades esenciales. Primera, un campo es, del mismo modo que un campo magnético, un sistema estructurado de fuerzas objetivas, una *configuración relacional dotada, de Una gravedad específica* capaz de imponerse a todos los objetos y agentes que penetran en ella. De la misma manera que un prisma, cualquier cainpo refracta las fuerzas externas en función de su estructura interna, la cual explica por qué los efectos generados dentro de los campos no son ni la mera suma de acciones anárquicas, ni el resultado integrado de una intención concertada, aunque a veces tenga toda la apariencia de serlo: "la *estructura* del juego, y no un simple efecto de *agregación* mecánica, es lo que fundamenta la trascendencia, revelada por los casos de inversión de las intenciones, del efecto objetivo y colectivo de las acciones acumuladas" (Bourdieu, 1986c, p. 19).

Un campo es, simultáneamente, un *espacio de conflictos y competición,* en analogía con un campo de batalla en el que los contendientes rivalizan por establecer un monopolio sobre el tipo específico de capital eficiente en él: la autoridad cultural en el campo artístico, la autoridad científica en el campo científico, la autoridad sacerdotal en el campo religioso, etc., así como el poder de decretar la jerarquía y las "tasas de conversión" entre diversas formas de autoridad en el campo del poder. Conforme progresan estas luchas, la forma y las divisiones mismas del campo se convierten en una postura central en la medida en que modificar la distribución y el peso relativo de las formas de capital equivale a modificar la estructura del campo. Ello confiere a cualquier campo un dinamismo y una maleabilidad históricas que escapan al rígido determinismo del estructuralismo clásico. Por ejemplo, en su estudio acerca de la aplicación local de la política estatal en materia de vivienda durante la década de los años setenta, Bourdieu (1990b) demuestra que no existe "juego burocrático", aludiendo a la lógica organizacional particularmente rígida de las burocracias públicas, que no permita un margen considerable de incertidumbre e interacciones estratégicas. Y aprovecha la ocasión para recalcar el hecho de que cualquier campo se presenta como una estructura de probabilidades, recompensas, ganancias o sanciones, que siempre implica cierto grado de indeterminación.

Entonces, ¿a qué se debe que la vida social sea tan regular y previsible? Si las estructuras externas no restringen en forma mecánica la acción, ¿qué es lo que le confiere su forma *(pattern)?* Parte de la respuesta se encuentra en el concepto de habitus. El habitus es un *'mecanismo estru,cturante* que opera desde adentro de los agentes, aunque no sea, hablando con propiedad, ni estrictamente individual ni por sí solo completamente determinante de las conductas. El habitus es, según Bourdieu, el principio generador de las estrategias que permiten a los agentes enfrentar situaciones muy diversas. Producto de la interiorización de una multiplicidad de estructuras externas, el habitus reacciona a las solicitaciones del campo en una forma, a grandes rasgos, coherente y sistemática. En su calidad de colectivo individualizado por el rodeo de la incorporación, o de individuo biológico "colectivizado" por la socialización, el habitus es un concepto emparentado con la "intención en acción" de Searle o con la "estructura profunda" de Chomsky, con la diferencia de que, lejos de ser una invariante antropológica, esta estructura profunda es una matriz generativa históricamente constituida, con arraigo institucional y, por tanto, socialmente diferenciada (véase Bourdieu, 1989b). El habitus es un operador de la racionalidad, pero de una racionalidad práctica, inmanente a un sistema histórico de relaciones sociales y, por ende, trascendente al individuo. Las estrategias por él "gestionadas" son sistemáticas, pero también *ad hoc,* en la medida en que son "desencadenadas" por el encuentro con un campo particular. El habitus es creador, inventivo, pero dentro de los límites de sus estructuras.

Los conceptos de habitus y campo son relacionales, puesto que sólo funcionan a plenitud *el Uno en relación con el otro.* Un campo no es únicamente una estructura muerta, o sea, un sistema de "lugares vacíos" como en el marxismo althusseriano, sino también un espacio de juego que sólo existe como tal en la medida en que existan igualmente jugadores que participen en él, que crean en las recompensas que ofrece y que las persigan activamente. De ahí que una teoría adecuada del campo se remita, por necesidad, a una teoría de los *agentes* sociales.

> Sólo hay acción e historia, es decir, acciones tendientes a la conservación o la transformación de las estructuras, porque hay agentes, pero estos últimos únicamente sort activos y eficaces en la medida en que no se reducen a lo que se entiende ord'.inariarnente por la noción de individuo y que, como organismos socializados, esi_án dotados de un conjunto de disposiciones que implican, al mismo tiempo, la propensión y la capacidad necesarias para entrar en el juego y participar en (Bourdieu, 1989d, p. 59.)

De manera inversa, la teoría del habitus permanece inacabada en ausencia de una noción de estructuras que deje lugar a la improvisación organizada de los agentes. Para entender exactamente en qué consiste este "arte social"

(Mauss) de la improvisación, conviene remitirse a la ontología social de Bourdieu.

4. *La lógica imprecisa del sentido práctico*

La filosofía de la acción de Pierre Bourdieu es monista, en el sentido de que rehúsa establecer una línea clara de demarcación entre lo externo y lo interno, lo consciente y lo inconsciente, lo corporal y lo discursivo. Intenta aprehender la intencionalidad sin intención, el dominio prerreflexivo e infraconsciente del mundo social, que los agentes adquieren por el hecho mismo de su prolongada inmersión en él (ésta es la razón por la cual el deporte reviste, para Bourdieu [1980b; 1987a, pp. 203-216], tal interés teórico) y que define la practica social propiamente humana. Recurriendo de manera selectiva a las fenomenologías de Husserl, Heiddeger y Merleau-Pontv, así como a la postrera filosofía de Wittgenstein, Bourdieu rechaza las dualidades —entre cuerpo y espíritu, comprensión y sensibilidad, sujeto y objeto, en sí y para sí— de la ontología social cartesiana. Se apoya en particular en la idea, cara a Maurice Merleau-Ponty, de la *corporeidad intrínseca del contacto preobjetivo entre sujeto y objeto,* a fin de restablecer el cuerpo como fuente de intencionalidad práctica, como principio de una significación intersubjetiva arraigada en el nivel preobjetivo de la experiencia. Esta sociología estructural que incorpora una fenomenología de la "unidad antepredicativa del mundo y de nuestra vida", según Merleau-Ponty (1945), trata al cuerpo socializado no como objeto sino como el depositario de una capacidad generativa y creadora para comprender, como el soporte activo de una forma de "saber cinestésico" dotado de poder estructurante. La relación entre el agente social y el mundo no es la existente entre un sujeto (o una conciencia) y un objeto, sino aquélla de "complicidad ontológica" —o de "posesión" mutua (Bourdieu, 1989d, p. 10)— entre el habitus, como principio socialmente integrado de percepción y apreciación, y el mundo que lo determina. El sentido práctico expresa esta sensibilidad social *(sensitivity,* para Dewey) que nos guía incluso antes de que nos planteemos los objetos en tanto que tales. Constituye al mundo corno significante al anticipar espontáneamente sus tendencias inmanentes, de la misma manera que el jugador de futbol, analizado por Merleau-Ponty en *La structure du comportement,* que dotado de una gran "visión del juego" y en el fuego de la acción, tiene una intuición instantánea de los movimientos de sus adversarios y compañeros de equipo, actúa y reacciona en forma "inspirada" sin tener que recurrir a las ventajas de la distancia reflexiva y de la razón calculadora. El sentido práctico *preconoce;* sabe reconocer en el estado presente los posibles estados futuros de los cuales está preñado el campo. Porque pasado, presente y futuro se perfilan e interpenetran mutuamente en el habitus, que puede

comprenderse como una "situación sedimentada" en potencia (Mallin, 1979, p. 12), alojada en lo más profundo del cuerpo y en espera de ser reactivada.

Por último, es importante destacar que las líneas de acción generadas por el habitus no pueden tener la regularidad y "nitidez" de las conductas derivadas de la aplicación de una norma o de un principio jurídico. Esto se debe a que el "habitus está indisociablemente ligado con la imprecisión y la ambigüedad", y a que obedece a una "lógica práctica, es decir, aquélla de la vaguedad y la aproximación, que define la relación con el mundo ordinario", y que es "lógica en la medida en que ser lógico se aparta de ser práctico" (Bourdieu, 1987a, p. 96). Sería por tanto ocioso buscar en las producciones del habitus una mayor lógica de la que poseen; toda la dificultad de la sociología consiste en estructurar una ciencia precisa a partir de una realidad básicamente ambigua, tarea que requiere de conceptos flexibles y polimorfos, mas no rígidamente definidos y calibrados.

Con base en los conceptos de habitus y campo, Bourdieu intenta deshacerse del falso problema de la espontaneidad personal y la coerción social, de la libertad y la necesidad, de la elección y la obligación, y evitar, al mismo tiempo, las alternativas comunes de lo individual y la estructura, del micro (Blumer, Coleman) y el macroanálisis (Blau, Skocpol), que conllevan una ontología social polarizada y polarizante, y también dualista.

> No hay necesidad alguna de elegir entre estructura y agente, entre el campo que establece el significado y el valor de las propiedades objetivadas en las cosas o incorporadas dentro de las personas, y los agentes que apuestan sus propiedades dentro del espacio de juego así definido. (Bourdieu, 1989d, p. 448.)

Así como descarta el debate entre microrracionalidad y macrofuncionalismo, Bourdieu rechaza la alternativa de la sumisión y la resistencia que ha definido tradicionalmente la cuestión de las culturas dominadas y que, en su opinión, nos impide pensar de modo adecuado sobre aquellas prácticas y situaciones que se caracterizan, muy a menudo, por su naturaleza intrínsecamente doble y confusa. Pero Bourdieu no se conforma con sacar a la luz la colaboración de los dominados a su propia exclusión; propone un análisis de su colusión que evita el psicologismo ingenuo o el esencialismo de la "servidumbre voluntaria" de La Béotie. Si bien cabe recordar que los dominados siempre contribuyen, por poco que sea, a su propia dominación, es indispensable destacar, al mismo tiempo, que "las disposiciones que los orillan a esta complicidad son también un efecto incorporado de la dominación" (Bourdieu, 1989d, p. 12). Así, la sumisión de los trabajadores, las mujeres y las minorías "raciales" no es, en lo esencial, una concesión deliberada y consciente a la fuerza bruta de los administradores, los hombres y los blancos o "nacionales". Su raíz se encuentra en la correspondencia inconsciente entre sus habitus y el campo dentro del cual operan. Se aloja en lo más profundo

del cuerpo socializado; es, en pocas palabras, expresión de la "somatización de las relaciones sociales de dominación" (Bourdieu, 1990c).

A estas alturas, debería ser evidente el hecho de que quienes leen la economía de las prácticas de Bourdieu como una teoría generalizada del determinismo económico (véanse Jenkins, 1982; Honneth, 1986; Caillé, 1981, 1987; Miller, 1989; Gartman, 1991), o peor aún, como una variante de la teoría de la elección racional, incurren en un doble error de interpretación. Primero: inyectan en el concepto de estrategia las ideas de intención y meta consciente, transformando así una acción *congruente con* ciertos intereses y potencialmente "activada" por ellos en una conducta racionalmente organizada y deliberadamente encaminada hacia metas claramente percibidas. Segundo: limitan severamente la noción históricamente variable de interés, remitiéndola a una propensión invariante a buscar la ganancia económica o material. Esta doble reducción, intencionalista y utilitarista, oculta el movimiento analítico paradójico que Bourdieu efectúa por medio de la tríada conceptual habitus/capital/campo, el cual consiste precisamente en *extendeï lea esfera del interés, reduciendo aquélla de la utilidad y la conciencia.*

Bourdieu no se cansa de recordarnos que su economía de la práctica no es ni intencionalista ni utilitarista. Como hemos visto más arriba, se opone radicalmente al finalismo de las filosofías de la conciencia, que sitúan el recurso de la acción en las decisiones voluntaristas de los individuos. Al emplear la noción de estrategia, no se refiere a la persecución intencional y planificada de antemano de metas calculadas, sino al despliegue activo de "líneas de acción" objetivamente orientadas que obedecen a regularidades y forman configuraciones coherentes y socialmente inteligibles, aunque no se apeguen a ninguna regla consciente o no busquen objetivos premeditados planteados como tales por un estratega (Bourdieu, 1972c, 1987b). El uso que hace del concepto de interés —noción que sustituye con creciente frecuencia por la de *ilinsio* y, más recientemente, por la de *libido—* responde a dos objetivos. Primero: romper con la visión encantada de la acción social que está atrapada en la frontera artificial entre acción instrumental y acción expresiva o normativa y que, por lo mismo, desconoce las diversas formas de ganancias no materiales que motivan a aquellos agentes presuntamente "desinteresados". Segundo: sugerir la idea de que los individuos son "motivados", es decir, atraídos a un estado de *in-diferencia* por los estímulos provenientes de ciertos campos —y no de otros—, porque cada campo llena la botella vacía del interés con un vino diferente. Los individuos no se encuentran "pre-ocupados" por ciertos resultados futuros inscritos corno posibilidades en el presente, sino en la medida en que su habitus los predispone y moviliza para perseguirlos. Y los futuros en función de los cuales se orientan pueden ser totalmente desinteresados en el sentido común de la palabra, tal corno se observa en los campos de la producción cultural, este "mundo económico invertido" (Bourdieu, 1983e, 1988b) dentro del cual

las acciones encaminadas a la obtención de ganancias materiales se ven sistemáticamente devaluadas y sancionadas.

5. *Contra el teoricismo y el metodologismo: una ciencia social total*

De esta concepción relacional y anticartesiana de su objeto, se deduce que la sociología debe ser una *ciencia total.* Tiene que construir "hechos sociales totales" (Mauss) capaces de restablecer la unidad fundamental de la práctica humana a través de las fronteras mutilantes de las disciplinas, los dominios empíricos y las técnicas de observación y análisis. Esta es la razón por la cual Bourdieu se opone a la especialización científica prematura y al "trabajo desmenuzado" que ella implica: el habitus dota a la práctica de una sistematicidad y una *interconnectedness* internas que desafían esta clase de divisiones; las estructuras sociales que le corresponden se perpetúan o transforman en indivisión, en todas sus dimensiones y al mmrismo tiempo. Esto se hace particularmente notorio cuando estudiamos las estrategias de reproducción o de conversión que los grupos desarrollan, a fin de mantener o mejorar su posición dentro de una estructura social cambiante (Bourdieu, Boltanski y De Saint Martin, 1973; Bourdieu, 1974a, 1978b, 1979a, pp. 90-168). Estas estrategias conforman un sistema *sui gene'rris* que no es posible reconstituir como tal en tanto no se relacionen metódicamente áreas de la vida social normalmente abordadas por ciencias separadas y mediante metodologías dispares. En el caso de la clase dominante, cuyo análisis se lleva a cabo en *La noblesse d'Etat* (Bourdieu, 1989d, pp. 373-420), dichas estrategias conciernen a la fecundidad, la educación, la inversión económica y la herencia patrimonial, la gestión del capital social (de la cual las estrategias matrimoniales constituyen un elemento central) y, por último, las estrategias de sociodicea encaminadas a legitimizar la dominación y la forma de capital en la que ésta se apoya.

Así se entiende por qué Bourdieu desconfía de dos formas de involución opuestas, aunque complementarias, que amenazan actualmente a las ciencias sociales: el metodologismo y el teoricismo. El *metodologismo* puede definirse como la tendencia a separar la reflexión sobre el método de su utilización efectiva en el quehacer científico, y a cultivar el método en sí mismo y por sí mismo (cuya expresión profesional más acabada se encuentra en la revista *Sociological Methodology).* Bourdieu ve en la "metodología" concebida como una especialidad separada, una forma de academicismo que, al disociar erróneamente el método del objeto, reduce el problema de la construcción teórica de este último a una simple manipulación técnica de indicadores y observaciones empíricas. Al olvidar que "la metodología no es el preceptor o el tutor del científico, sino siempre su alumna" (Schütz, 1970, p. 315),

semejante fetichismo metodológico se autocondena a vestir objetos preconstruidos con los atuendos propios de la ciencia, corriendo el riesgo de inducir una miopía científica (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1973, p. 88). Puede llegar al extremo de transformarse en una forma de "arte por el arte" o, peor aún, en un imperialismo metoclológico conducente a la definición obligada de los objetos por las técnicas existentes de análisis y los conjuntos de datos disponibles. Lo que critica Bourdieu no es la sofisticación técnica de los instrumentos metodológicos, sino su refinamiento irreflexivo encaminado a llenar el vacío creado por la ausencia de una visión teórica. El autor de *La distinción* repudia abiertamente el "rechazo sectario de tal o cual método de investigación" (Bourdieu, 1989d, p. 10), que conduce a gran cantidad de investigadores a un monismo o absolutismo metodológico. Convencido de que la organización y realización práctica de la recolección —o, para ser más precisos, de la *producción*— de datos se encuentran tan estrechamente interrelacionadas dentro de la construcción teórica del objeto que no podrían ser reducidas a faenas técnicas encargadas a subalternos contratados para tal efecto o a algún órgano burocrático, recusa la jerarquía convencional de las tareas tal corno la constituida por toda una serie de oposiciones homólogas que se refuerzan mutuamente, como alto y bajo, trabajo intelectual y trabajo manual, científico creador y técnico encargado de la aplicación de procedimientos rutinarios. Sin embargo, el politeísmo metodológico pregonado y llevado a la práctica por Bourdieu no se reduce al *"anything goes"* del anarquismo (o del dadaísmo) epistemológico de Feyerabend. Estipula, más bien, que la variedad de métodos empleados debe adecuarse al problema tratado y ser objeto de una reflexión orientada por el mismo movimiento que se aplica para resolver una cuestión en particular. El mensaje de la crítica bourdieusiana de la (sin)razón metodológica es claro: no se debe disociar la construcción del objeto de los instrumentos empleados en la construcción del objeto y en su crítica.

Así como rehabilita la dimensión práctica de la práctica en tanto que objeto de conocimiento, Bourdieu pretende revalorar el aspecto práctico de la teoría como actividad productora del conocimiento. Sus escritos atestiguan a cabalidad el hecho de que no se opone al quehacer teórico. A lo que se opone es al trabajo teórico para sí, o sea, a la *institución* de la teoría en tanto que campo discursivo separado, cerrado y autorreferente, lo que Kenneth Burke denoinina "logología", es decir, "palabras a propósito de palabras".

A Bourdieu no le interesa semejante "teoría ostentatoria" *(conspicuous theorizing),* desprovista de cualquier vínculo con las realidades y exigencias prácticas de la investigación, y no es partidario de la "interminable partición y reacomodo de los conceptos" (Mills, 1977), que son objeto de la mayor parte de los debates teóricos actualmente tan frecuentes en Norteamérica (sin mencionar las discusiones "metateóricas"). Su propia relación con los

conceptos es, ante todo, pragmática: los trata como "cajas de herramientas" (Wittgenstein), disponibles para ayudarle a resolver problemas. Sin embargo, este pragmatismo no abre el camino a un eclecticismo conceptual desenfrenado, puesto que permanece dentro del marco de referencia de los postulados y problemas teóricos antes expuestos.

El que Pierre Bourdieu se muestre tan severo en su crítica de lo que él denomina la "teoría teoricista" (véase *infra,* pp. 88-91) se debe, sin duda alguna, al hecho de que está reaccionando a un entorno intelectual que, por tradición, recompensa prioritariamente las capacidades filosóficas y teóricas, alimentando urea terca resistencia al empirismo (aunque la oposición entre una Europa teoricista y una América empirista obedezca más, hoy día, a la combinación de estereotipos científicos con el *cultural lag,* que a la comparación razonada). En los Estados Unidos, donde el "positivismo instrumental" (Bryant, 1985) impera casi por completo desde la década de los cuarenta, y donde los intercambios entre la sociología y la filosofía siempre han sido escasos, por no decir inexistentes, los "teóricos" pueden desempeñar un papel más positivo. Sin embargo, en los últimos años, el renacimiento y desarrollo autónomo de la teoría (Giddens y Turner, 1988; Ritzer, 1990) han hecho más profunda la brecha que separa a los pensadores puros de aquéllos a quienes los investigadores estadounidenses a menudo designan, con un dejo de ironía, *number crunchers* ("mascadores de números"). Ahí, la teoría y la investigación empírica constituyen "culturas" científicas con respecto a las cuales numerosos observadores coinciden en decir que tienden cada vez más a aislarse y apartarse la una de la otra.

En opinión de Bourdieu, las desventuras de la teoría social contemporánea no se originan en lo que Jeffrey Alexander (1980-1982, vol. 3, p. xvi) diagnostica como una "incapacidad" para acceder a la "generalidad presuposicional" y a la "multidimensionalidad", sino en una *división social del quehacer científico* que separa, reifica y compartimentaliza los momentos de un proceso de construcción del objeto sociológico en tantas especialidades distintas, favoreciendo así la "audacia sin rigor" de la filosofía social y el "rigor sin imaginación" del positivismo hiperempirista. En realidad, más allá de sus antagonismos, la inhibición metodológica y el fetichismo conceptual coinciden en la abdicación organizada del afán de explicar la sociedad y la historia tal como acontecen. Contra tal "apartheid" científico, Bourdieu sostiene que cualquier acto de investigación es simultáneamente empírico (por el hecho de abordar el mundo de los fenómenos observables) y teórico (porque necesariamente plantea hipótesis relativas a la estructura subyacente de las relaciones que la observación intenta captar). Hasta la más sencilla operación empírica —la selección de una escala de medición o de un código, la construcción de un indicador o la inclusión de un ítem en un cuestionario— implica elecciones teóricas conscientes o inconscientes, en tanto que la más abstracta de las dificultades conceptuales no podrá dilucidarse por completo

sin pasar, tarde o temprano, por una confrontación sistemática con la realidad empírica.

6. *Para una reflexividad epistémica*

Si alguna característica distingue a Bourdieu en el panorama de la teoría social contemporánea, es su constante preocupación por la reflexividad. Desde sus primeras investigaciones sobre las prácticas matrimoniales en la pequeña aldea de los Pirineos en donde creció (Bourdieu, 1962a, 1962c), hasta la observación de las evoluciones del *homo academices gallicus* en su hábitat natural (Bourdieu, 1984b), Bourdieu nunca ha dejado de autoaplicarse los instrumentos de su ciencia, aunque lo haya efectuado en una forma clue no siempre han percibido algunos de sus lectores. Su análisis de los intelectuales y de la mirada objetivadora de la sociología, en particular, así corno su disección del lenguaje en tanto que instrumento y terreno de poder social, implican y suponen el autoanálisis ciel sociólogo como productor cultural y una reflexión acerca de las condiciones sociohistóricas de posibilidad de una ciencia de la sociedad (Wacquant, 1990a).

Bourdieu denuncia tres tipos de parcialidad susceptibles de oscurecer la mirada sociológica. El primero —el que ha sido analizado más a menudo por los demás partidarios de la "reflexividad" (de David Bloor y Bennett Berger hasta Alvin Gouldner)—, concierne al origen y las coordenadas *sociales* (de clase, sexo o etnia) del investigador. Es la parcialidad más patente y, por lo mismo, la más fácil de controlar, mediante la autocrítica y la crítica mutua. El segundo, más difícil de detectar y discutir, se vincula a la posición que ocupa el analista, no en la estructura social en el sentido amplio del término, sino en el microcosmos ciel campo *acadciitico,* es decir, en el espacio objetivo de las posturas intelectuales que se le ofrecen en un momento dado y, por extensión, en el campo del poder.

El tercer tipo, la *parcialidad intelectualista,* que es la pie preocupa más directamente a Pierre Bourdieu, y que nos orilla a percibir el nlundO como uIl *espectáculo,* como un conjuntO de significados en espera de ser interpretados, más que como problemas concretos demandantes de soluciones prácticas, es —a su modo de ver— una parcialidad mucho más profunda y peligrosa en cuanto a sus efectos que aquéllas derivadas del origen social la posición ciel analista en el entorno universitario, puesto que conduce a perder por completo de vista lo que hace la *diffei'encia specifica* entre lógica y práctica (Bourdieu, 1980f). Cada vez que dejamos de someter a crítica las "premisas inscritas en el hecho de reflexionar sobre el mundo, retirarse ciel mundo y actuar en el mundo a fin de poder concebirlas" (Bourdieu, 1990e, p. 382), corremos el riesgo de confundir la lógica práctica con la lógica teórica. Dado que estas premisas están inscritas en los conceptos, los instru-

mentos de análisis (genealogía, cuestionario, análisis estadístico, etc.) y las operaciones prácticas de la investigación (tales como las rutinas de codificación, los procedimientos de depuración de datos o los "trucos" del trabajo de campo), la reflexividad no requiere tanto de una introspección intelectual como de un análisis y un control sociológicos permanentes de la práctica (véase Champagne *et al.,* 1989).

En consecuencia, la reflexividad no exige, según Bourdieu, una reflexión *del* sujeto *acerca del* sujeto, a la manera de la *Selbstbewuptsein* hegeliana (Lash, 1990, p. 259) o de la "perspectiva egológica" (Sharrock y Anderson, 1986, p. 35), defendida por la etnometodología y la sociología fenomenológica o por Alvin Gouldner (1970). Supone, más bien, una exploración sistemática de las "categorías de pensamientos no pensados que delimitan lo pensable y predeterminan el pensamiento" (Bourdieu, 1982c, p. 10), y que guían la realización práctica del trabajo de investigación. El "retorno" que requiere va mucho más allá de la experiencia vivida del sujeto para englobar la estructura organizacional y cognoscitiva de toda la disciplina. Así, lo que debe ser constantemente sometido a examen y *neutralizado en el acto mismo de construcción del objeto,* es el inconsciente colectivo científico inscrito en las teorías, los problemas y las categorías (en particular, nacionales) del entendimiento científico (Bourdieu, 1990d). De ahí se desprende que el sujeto de la reflexividad deba, en última instancia, ser el campo mismo de las ciencias sociales.

Gracias a la dialógica del debate público y de la crítica mutua, la labor de objetivización del sujeto objetivamente es efectuada, no sólo por su autor, sino también por los ocupantes de todas las posiciones antagonistas y complementarias que constituyen el campo científico. Para poder estar en condiciones de producir y fomentar habitus científicos reflexivos, este campo debe, en efecto, institucionalizar la reflexividad en mecanismos críticos de formación, diálogo y evaluación. Por tanto, la organización social de la ciencia social, como institución inscrita en mecanismos a la vez objetivos y mentales, debe convenirse en el blanco de una práctica transformadora.

Es claro que Bourdieu no participa del "ánimo de escepticismo interpretativo" (Woolgar, 1988, p. 14) que alimenta la "reflexividad textual" defendida por aquellos antropólogos que, en los últimos años, se han enamorado del proceso hermenéutico de la interpretación cultural en el terreno, así como de la construcción de la realidad a través del registro y la "inscripción" etnográficos. Es un crítico despiadado de aquello que Clifford Geertz designó con el lindo nombre de "enfermedad del diario íntimo" *(dia?y disease),* porque la auténtica reflexividad no consiste en entregarse *post, festum* a "reflexiones sobre el trabajo de campo", a la manera de Rabinow (1986), ni tampoco requiere del empleo de la primera persona para subrayar la empatía, la diferencia o la elaboración de textos que ubican la intervención del observador individual en el lacto de observación. Se trata, más bien, de "someter la

posición, del observador al mismo análisis crítico al cual se ha sometido el objeto construido" (Bernard, 1990, p. 75). El etnógrafo no está separado del indígena por una "urdimbre de significaciones" weberianas, como lo considera Rabinow (1986), sino por su condición social, es decir, por su distancia con respecto a la necesidad específica del universo tratado (Bourdieu, 1980f, p. 14).

La insistencia casi obsesiva de Bourdieu en la necesidad del retorno reflexivo no es, por tanto, expresión de una suerte de sentimiento de honra epistemológica, sino un principio que conduce a construir diferentemente los objetos científicos. Ayuda a producir objetos en los cuales la relación del analista con el objeto no se proyecta inconscientemente, y que no muestren la alteración introducida por aquello que Bourdieu (1990c) denomina, de acuerdo con John Austin, *scholastic fallacy* (paralogismo escolástico). Vale la pena reparar en este punto, porque esta inversión de perspectiva provocada por la inclusión, en el meollo de una teoría de la práctica, de una teoría de la práctica teórica ha permitido a Bourdieu descubrir la lógica de la práctica, así como dirigirse hacia la reflexión sobre la especificidad de la lógica teórica por las anomalías empíricas que esta última hacía surgir una y otra vez en sus materiales de campo (Bourdieu, 1980f, prefacio). Al analizar empíricamente, hasta el menor detalle, la urdimbre completa de las correspondencias y oposiciones que definen la estructura de la cosmogonía cabileña, Bourdieu se enfrentó a la necesidad de teorizar la diferencia entre lógica abstracta y lógica práctica. De la misma manera, sólo a causa de que nunca ha dejado de examinar teóricamente su propia práctica como antropólogo, ha sido capaz de reconocer y entender todos los factores que la apartan de la práctica de los agentes ordinarios, es decir, de la suya propia, cuando no se comporta como analista.

Si la reflexividad es fuente de una diferencia cognoscitiva tan significativa en la realización de la investigación, entonces ¿ por qué no es más generalizada su práctica? Bourdieu sugiere que las verdaderas razones de la resistencia que ella encuentra son menos epistemológicas que sociales. En efecto, la reflexividad sociológica cuestiona radicalmente el sentido sagrado de la individualidad, tan cara a todos los occidentales, y la representación carismática que tienen de sí mismos los intelectuales, siempre proclives a considerarse como libres de cualquier tipo de determinación social. Para Bourdieu, la reflexividad es precisamente la que nos permite librarnos de semejantes ilusiones, poniendo a descubierto lo social en el meollo de lo individual, lo impersonal oculto bajo lo íntimo, lo universal sumergido en lo más profundo de lo particular. Así, cuando declina la invitación a entrar en el juego de la confesión intimista, recordando por el contrario el carácter genérico de sus experiencias sociales más formativas (Bourdieu, 1988h, *e infra,* pp. 115-122), lo único que hace es autoaplicarse el principio de Su sociología (Bourdieu, 1989d, p. 449): "Las personas, en lo que tienen de más personal, son

esencialmente la *personi, ficación* de las exigencias real o potencialmente inscritas en la estructura del campo o, más precisamente, en la posición ocupada en el interior de dicho campo".

7. *Razón, ética y política*

La reflexividad epistemológica ofrece otro dividendo: abre un camino posible a la superación de la oposición entre el relativismo nihilista de la "desconstrucción" posmoderna de la cual Derrida se erigió en abogado, y el absolutismo del racionalismo "modernista" defendido por Habermas. Esto, porque permite historizar la razón sin disolverla, fundar un *racionalismo historicista* que reconcilia desconstrucción y universalidad, razón y relatividad, al inscribir sus operaciones en las estructuras objetivas —si bien históricamente dadas— del campo científico. **Por** una parte, de la misma manera que Habermas, Bourdieu cree en la posibilidad y necesidad de la verdad científica. Sin embargo sostiene, a diferencia del teórico de la escuela de Frankfurt, que el intento de anclar la razón en las estructuras transhistóricas de la conciencia o del lenguaje obedece a una ilusión trascendentalista de la cual deben liberarse las ciencias históricas. Por la otra, Bourdieu coincide con Derrida y Foucault en la idea de que el conocimiento debe ser desconstruido, que las categorías son derivaciones sociales contingentes e instrumentos de poder (simbólico) que poseen una eficacia constitutiva; en pocas palabras, que las estructuras del discurso relativo al mundo social son, con frecuencia, preconstrucciones sociales con una significativa carga política. La ciencia es, como lo reconociera Gramsci, una actividad eminentemente política. Pero no se reduce a la niera política, la cual es incapaz, por su propia naturaleza, de producir verdades universalmente válidas. El confundir la política de la ciencia (saber) con aquélla de la sociedad (poder) es hacer poco caso de la autonomía históricamente instituida del campo científico. Aquí, Botu-dieu se aparta del posestructuralismo: si la desconstrucción se desconstruyera por sí sola, descubriría sus condiciones históricas de posibilidad y, por tanto, admitiría que ella también presupone criterios de verdad y de diálogo racional arraigados en la estructura social del universo intelectual.

Así, según Bourdieu, la razón es un producto histórico, pero un producto histórico altamente paradójico, porque puede, dentro de ciertos límites y ciertas condiciones, "escapar" a la historia, es decir, a la peculiaridad. Estas condiciones deben ser continuamente reproducidas en y por un trabajo muy concretamente encaminado a preservar y extender las *bases institucionales del pensamiento 'racional.* Lejos de socavar el fundamento de la ciencia, el análisis propuesto por Bourdieu sobre la génesis del funcionamiento de los campos de producción cultural tiene por objeto arraigar la racionalidad científica en la historia, es decir, en las relaciones productoras de conocimiento objetiva-

das en una red de posiciones y "subjetivadas" en disposiciones que, en su conjunto, constituyen el campo científico como invención social históricamente única (Bourdieu, 1991d).

La noción de reflexividad, tal como la entiende Bourdieu, no se opone a la "cientificidad modernista", como lo sostiene Lash (1990), sino a las concepciones positivistas de la ciencia social y la separación categórica que ellas establecen entre hecho y valor (Giddens, 1977). Para el autor de *La distinción,* el saber empírico no es tan incompatible con el descubrimiento y la persecución de objetivos morales como los partidarios de tal o cual corriente positivista quisieran hacerlo creer. Dentro de la línea recta del provecto durkheimiano (Filloux, 1970; Lacroix, 1981), Bourdieu se preocupa intensamente por la significación moral y política de la sociología. Aunque en modo alguno se reduzca a ello, su trabajo transmite un mensaje moral en dos planos. Primero, desde el punto de vista del individuo, forja herramientas para distinguir las zonas de necesidad de las zonas de libertad y, con ello, identificar los espacios abiertos a la acción moral. Bourdieu (1989d, p. 41) arguye que mientras los agentes actóen sobre la base de una subjetividad que es la interiorizacióii incontrolada de la objetividad, no podrán dejar de ser los sujetos aparentes de acciones que tienen por sujeto la estructura". Por el contrario, entre más tomen conciencia de lo social dentro de ellos mismos, otorgándose un dominio reflexivo de sus categorías de pensamiento y acción, menos probabilidades tendrán de ser actuados por la exterioridad que habita en ellos. El socioanálisis puede, al sacar a relucir el inconsciente *social* inscrito tanto en las instituciones como en lo más profundo de nuestro ser, brindarnos une medio fiara liberarnos de las coerciones más ínfimas *e* íntimas que dicho inconsciente nos impone. Si bien el trabajo de Bourdieu comparte cori todos los posestructuralismos el rechazo al *cogito* cartesiano (Schmidt, 1985), se aparta de ellos en el sentido de que intenta posibilitar el surgimiento histórico de algo así *como* un sujeto racional a través de la aplicación reflexiva del saber propio de las ciencias sociales.

En un segundo plano, la dimensión moral de la sociología reflexiva es inherente a lo que podríamos llamar su *función spinozista.* En opinión de Bourdieu, la tarea ciel sociólogo consiste en desnaturalizar y desfatalizar el mundo social, es decir, en destruir los mitos que envuelven el ejercicio ciel poder y perpetúan la dominación. Sin embargo, esta desrnitifica.ción no tiene por objeto proscribir a los demás e infundirles un sentimiento de culpabilidad. Al contrario, la misión de la sociología "es «volver necesarias» las conductas, liberarlas de la arbitrariedad sin justificarlas, al reconstruir el universo de restricciones que las determinan" (Bourdieu, 1989d, p. 143). Al evidenciar los vínculos que él percibe entre una sociología científica y la construcción de morales cotidianas a pequeña escala, Bourdieu vuelve a ubicar en primer lugar la dimensión ética de la ciencia social, coincidiendo así con Alan Wolfe (1989) y Richard Maxwell Brown (1990). Sin embargo, a

diferencia de Wolfe, no cree que la sociología pueda ofrecer a las sociedades avanzadas la "filosofía moral operante" de la que actualmente carecen. Ello equivaldría a asignar al sociólogo el papel del "teólogo" saint-simoniano, profeta de la "religión civil" de la modernidad (para retomar la expresión que Norbert Bellah aplica a Durkheim). Según Bourdieu, la sociología puede indicarnos en qué condiciones la acción moral se hace posible y cómo puede aplicarse institucionalmente, mas no cuál debe ser su curso.

Para Bourdieu, la sociología es una ciencia *eminentemente política* en el sentido de que le conciernen profundamente las estrategias y los mecanismos de dominación simbólica en los cuales ella misma se encuentra atrapada. Dada la naturaleza misma de su objeto y el lugar que ocupan en el sector dominado del campo del poder quienes la practican, la ciencia social no puede ser neutral, desligada, apolítica. Nunca alcanzará el estatuto indiscutido *(uncontroversial)* de las ciencias naturales. La prueba de ello es que se enfrenta de continuo con formas de resistencia y vigilancia (tanto internas como externas) que siempre amenazan con socavar su autonomía y son en gran medida desconocidas en los sectores más avanzados de la biología o de la física. La paradoja de la ciencia social es que el avance hacia una mayor autonomía no implica 11n progreso en el sentido de la neutralidad política (Bourdieu, 1976). Cuanto más científica se torna la sociología, se vuelve más eficaz y pertinente desde el punto de vista político, aunque sólo lo sea en calidad de instrumento de crítica, de sistema de defensa contra las formas de dominación simbólica que nos impiden convertirnos en auténticos agentes políticos.

Como se advierte en la sección final del seminario de Chicago *(inpa,* pp. 113-120), Bourdieu no comparte la visión fatalista del mundo que le atribuyen quienes leen en su obra un hiperfuncionalismo políticamente estéril. Su visión no es la nietzscheana, la de "tin universo de funcionalidad absoluta" (Rancière, 1984, p. 34), donde "el menor detalle de la acción social [participa] de un vasto plan de opresión" (Elster, 1990, pp. 89-90 y 113). Bourdieu no cree, como Mosca y Pareto, teóricos de la élite de la escuela italiana, que el universo social esté dividido en sí mismo, por necesidad y para siempre, en bloques monolíticos de *rulers y ruled.* En primer lugar, porque las sociedades avanzadas no conforman un cosmos unificado, sino que son entidades diferenciadas, parcialmente totalizadas, compuestas por un conjunto de campos que, si se recortan, no por ello dejan de ser cada vez más autorregulados, cada utio (le ellos con sus dominadores y dominados. Por otra parte, en el seno de cada campo, la jerarquía establecida es continuamente puesta en tela de juicio y los principios mismos que subyacen a la estructura del campo pueden ser impugnados y cuestionados. Además, la omnipresencia de la dominación en modo alguno excluye la posibilidad de una relativa democratización. A medida que el campo de poder se vuelve más diferenciado, que se hace más compleja la división del trabajo de dominación (Bour-

dieu, 1989d, pp. 533-559), oponiendo a un número creciente de agentes —cada uno de ellos con sus intereses específicos—, que lo universal es invocado en los subcampos cada vez más abundantes que constituyen el espacio de influencia de la clase dominante (en la política, la religión, la cieiia e, incluso, la economía; como se observa en el peso creciente de los razonamientos jurídicos en la gestión cotidiana y las decisiones estratégicas de las grandes empresas), aumentan las oportunidades de que la razón avance.

En segundo, Bourdieu no pretende en absoluto que el mundo social obedezca a leyes inmutables. No comulga con la "tesis de la fatalidad", esta figura de la retórica conservadora (y a veces progresista) según la cual toda acción colectiva es vana porque se revela como incapaz de corregir las desigualdades presentes. A pesar de que Bourdieu esboza una imagen vigorosa estructurada del mundo social, rechaza la idea (le que este mundo evolucione "conforme a leyes inmanentes que las acciones humanas no pueden modificar" (Hirschman, 1991, p. 72). Para él, las leyes sociales son regularidades limitadas en el tiempo y el espacio que existen mientras son autorizadas las condiciones institucionales subyacentes a ellas. No expresan lo que Durkheim denomina "necesidades ineluctables", sino relaciones históricas que muy a mentido pueden ser políticamente rotas, con tan sólo informarse de sus raíces sociales. Así, la sociología de Bourdieu es *también* una *política* en el sentido que él atribuye a este término: un trabajo encaminado a transformar los principios de visión a través de los cuales construimos el mundo social y a partir del cual podemos esperar concebir racional y humanamente la sociología y la sociedad. Y re-concebir, en última instancia, a nosotros mismos.

Chicago, septiembre de 1991

Primera parte

Las finalidades de la sociología reflexiva
(Seminario de Chicago, invierno de 1987-1988)

Si tuviera que "resumir" a Wittgenstein, diría: estableció la modificación de uno mismo como la condición de todas las modificaciones.

Daniel Oster, *Dans l'intervalle*

1. La sociología como socioanálisis

Loïc J.D. Wacquant: *Comencemos con* Homo academicus, *en virtud de que se trata de un trabajo que, por varios motivos, se sitúa en el meollo de su proyecto sociológico. Podría haberse pensado que le sería fácil escribir semejante libro, puesto que versa sobre los intelectuales franceses, es deci?; un mundo del que ustedmismo forma parte. No obstante, de todos sus estudios,* Homo academicus *parece ser el que le ha costado más esfuerzos en términos de tiempo, reflexión, redacción e investigación; pero también, de inquietud: usted menciona en el prefacio su renuencia a publicar esta obra y dedica el primer capítulo en su totalidad a descartar gran variedad de interpretaciones erróneas y protegerse contra ellas. ¿Por qué tantas dificultades?*

Pierre Bourdieu: *Homo academicus* es un libro especial, porque el trabajo requerido por la objetivación científica se acompaña de un trabajo —en el sentido psicoanalítico del término— acerca del sujeto de la objetivación. No es posible trabajar sobre determinado objeto sin tener presente en todo momento que el sujeto de la objetivación está en sí mismo objetivado: los análisis más brutalmente objetivantes son redactados con la conciencia absoluta de que se aplican a quien los escribe y de que, por añadidura, un sinnúmero de los individuos a los que atañen no sospecharán siquiera que el autor de tal o cual frase un tanto "cruel" la está aplicando a su propia persona. Por consiguiente, calificarán de crueldad gratuita lo que, en realidad, es un *trabajo de anamnesis,* un socioanálisis.

Así, en el prefacio a la edición inglesa (1988h), [1] señalo como uno de los principios de explicación y comprensión de la originalidad de los filósofos franceses contemporáneos —Foucault, Derrida, etc.— en el escenario intelectual mundial, el hecho de que la mayoría de estos herejes se han visto colocados en una situación muy curiosa: han tenido que hacer de la necesidad social una virtud intelectual y transformar el destino colectivo de una generación en una decisión electiva. Habiendo estado vinculados a la simple reproducción del sistema universitario con base en el éxito universitario que

los destinaba a las posiciones dominantes, observaron cómo dicho sistema se derrumbaba bajo sus pies y, en particular a consecuencia del movimiento de mayo de 1968 y de las resultantes transformaciones en la universidad francesa, percibieron las antiguas posiciones dominantes como insostenibles o intolerables. Entonces, se vieron orillados a una suerte de disposición antiinstitucional, la cual se origina, por lo menos en parte, en su relación con la universidad como institución. Dadas mi trayectoria y posición, no puedo negar que participo de esta actitud antiinstitucional: por tanto, estoy bien instalado para saber que un análisis que obliga a descubrir los determinantes sociales de una postura que tiende a experimentarse como una elección deliberada o, incluso, como una ruptura más o menos "heroica", forzosamente tiene algo de decepcionante o hasta de antipático.

Sit objetivo no sólo es escribir una monografía de la universidad fr ancesa y de su, cuei po docente, sino también plantear un problema fundamental del método sociológico.

Al realizar este estudio —que inicié a mediados de la década de los sesenta, en la época en que aún estaba latente la crisis de la institución universitaria que alcanzaría su punto culminante con el movimiento estudiantil de 1968—, mi intención era llevar a cabo una especie de prueba sociológica de la misma práctica sociológica. Deseaba demostrar —contra quienes invocan el hecho de que el sociólogo se encuentra inmerso en el mundo social y que, por tanto, sustenta por necesidad un punto de vista socialmente determinado de dicho mundo a la hora de poner en tela de juicio la cientificidad de la sociología—, que el sociólogo puede, hasta cierto punto, escapar a este círculo historicista: esto, a condición que sepa apoyarse en su conocimiento del universo social en el cual es producida la ciencia social, a fin de neutralizar los efectos de los determinismos que operan en este universo y que, al mismo tiempo, pesan sobre el propio sociólogo.

Así, en esta investigación, persigo un doble objetivo y construyo un doble objeto. Primero, el objeto aparente: la universidad francesa como institución; de ahí, el análisis de su estructura y funcionamiento, de las diferentes especies de poder que son eficaces en ella, las trayectorias de los agentes que ahí se encuentran, las variantes de la visión "profesoral" del mundo, etc. Segundo, el objeto profundo: el retorno reflexivo implícito en la objetivación de su propio universo, y el radical cuestionamiento que impone la "historización" de una institución cuya misión socialmente reconocida es la de reivindicar la objetividad y la universalidad para sus propias objetivaciones.

Tomar la universidad, es deci?; el lugar de su actividad profesional., como pretexto para estudiar la mirada sociológica es un procedimiento que usted ya había aplicado cuando, a principios de la década de los sesenta, llevó a cabo una encuesta sobre las prácticas matrimoniales en su propia aldea del sur de Francia (1962a, 1962c,

1980a), después de haber realizado un proyecto similar entre los aldeanos argelinos (1972a, 1980f).

Homo academicus es el punto culminante, por lo menos en el sentido biográfico, de una suerte de "experimentación epistemológica" que inicié, de manera enteramente consciente, al inicio de los años sesenta, cuando apliqué a un universo familiar los métodos de investigación que antes utilizara para descubrir la lógica de las relaciones de parentesco en un universo extranjero, es decir, el de los campesinos y obreros argelinos. Detrás de esta investigación, existía la intención de invertir la relación "natural" del observador con el universo que él estudia, de volver exótico lo familiar y familiar lo exótico: todo ello a fin de explicar lo que, en ambos casos, se acepta como autoevidente *(Iakenforgranted)* y demostrar en la práctica la posibilidad de una objetivación sociológica completa *tanto* del objeto *como* de la relación del sujeto con su objeto, lo cual denomino *objetivación participante.* Pero, en cierto sentido, me había colocado en una situación imposible. En efecto, me era particularmente difícil objetivar por completo sin objetivar los intereses que pudiera tener en objetivar; sin colocarme a mí mismo en posición (y en posibilidad) de resistir a la tentación, sin duda alguna inherente a la posición del sociólogo, de adoptar un punto de vista absoluto sobre mi objeto de estudio, de ejercer una especie de poder intelectual sobre el mundo intelectual. Dicho en otras palabras, para poder llevar a cabo este estudio y publicarlo, me era preciso descubrir la verdad profunda de este mundo, esto es, que todos se afanan en hacer precisamente lo que el sociólogo siente la tentación de hacer. Debí objetivar dicha tentación y, más precisamente, objetivar la forma que ésta podía adoptar, en un momento dado, en el sociólogo Pierre Bourdieu.

A *lo largo (le Su ohni, usted ha insistido en la necesickd de un retorno reflexivo hacia el sociólogo y su* VPP *iveiso de producción, así co ino en el hecho de que, lejos de ser una forma de narcisismo intelectual, semejante examen acarrea consecuencias científicas realles.*

Creo que la sociología de la sociología es una dimensión fundamental de la epistemología de la sociología. Lejos de ser una especialidad entre tantas, es el preámbulo imprescindible de toda práctica sociológica rigurosa. En mi opinión, una de las principales fuentes de error en las ciencias sociales reside en la relación incontrolada con el objeto, conducente a proyectar esta relación no analizada en el objeto de análisis. Cuando leo ciertos trabajos de sociología, me desazona ver que aquellos que se dedican a objetivar el mundo social rara vez son capaces de objetivarse a sí mismos y a menudo ignoran que su discurso aparentemente científico trata menos del objeto estudiado que de su propia relación con éste.

Hoy día, se practica mucho la objetivación del enfoque sociológico, aunque de una manera increíblemente superficial, bajo la apariencia de radicalismo. La auténtica objetivación exige algo más que concretarse a llamar la atención —sea para deplorarlos, sea para condenarlos— sobre los orígenes social, étnico o sexual del productor cultural. Se trata también, y sobre todo, de objetivar su posición en el universo de la producción cultural; en este caso, en el campo científico o universitario. Una de las intenciones de *Homo academicus* es demostrar que, cuando se efectúan objetivaciones a la manera de Lukács (y, después de él, de Lucien Goldman, para citar una de las modalidades más sofisticadas de este reduccionismo sociológico tan socorrido), es decir, cuando se ponen directamente en correspondencia los productos culturales y las condiciones económicas, sociales o políticas del momento, o las clases sociales por o para las cuales aquéllos deben ser producidos (como cuando se dice que determinada forma del teatro inglés expresa "el dilema de la nueva clase media"), se incurre en lo que denomino "el paralogismo del corto circuito": al intentar establecer un vínculo directo entre términos muy alejados, se omite la mediación esencial, esto es, el universo social relativamente autónomo que constituye el campo de producción cultural. Este microcosmos es también un mundo social, con su propia lógica, dentro del cual los agentes persiguen nietas de una clase muy Particular y obedecen a intereses que pueden ser totalmente desinteresados en otros sentidos; por ejemplo, desde el punto de vista monetario.

Sin embargo, el detenerse en este punto equivaldría a dejar escapar la "parcialidad" *(bias)* más esencial, cuyo principio mismo no radica en la posición social (clase), y ni siquiera en la posición específica del sociólogo en el campo de la producción cultural (y, de paso, en un espacio de posiciones teóricas y metodológicas posibles), sino en las determinaciones invisibles inherentes a la posición de científico. Desde el momento en que observamos el mundo social, nuestra percepción de este mundo es afectada por una "parcialidad" ligada al hecho de que, para estudiarlo, describirlo o hablar de él, es preciso abstraerlo en una forma más o menos completa. *La "parcialidad" teoricista o intelectualista* consiste en olvidarse de señalar, en la teoría del mundo social que se construye, el hecho de que dicha teoría es producto de un enfoque teórico, de una "mirada contemplativa" *(theorein).* La sociología verdaderamente reflexiva debe cuidarse continuamente de este epistemocentrismo, de este "etnocentrismo de científico", que estriba en ignorar todo aquello que el analista proyecta en su percepción del objeto, por el hecho de que es exterior al objeto, que lo observa de lejos y desde arriba.[2] De la misma manera que el antropólogo que construye una genealogía mantiene del "parentesco" un concepto que nada tiene en común con aquél del padre cabileño que necesita resolver un problema práctico y urgente, encontrar una esposa conveniente para su hijo, así el sociólogo que estudia el sistema

escolar tiene un "uso" de la escuela que nada tiene que ver con aquél del padre que busca una buena escuela para su hija.

Esto no nos lleva a la conclusión de que el conocimiento teórico no vale nada, sino que es necesario conocer sus límites y adjuntar a cualquier informe científico un reporte de los límites de los informes científicos: el conocimiento científico debe gran número de sus propiedades más esenciales al hecho de que las condiciones de su producción no son las de la práctica.

En otras palabras, una ciencia rigurosa de la sociedad debe construir teorías que conlleven una teoría de la ruptura entre teoría y prd ctica.

Un modelo exacto de la realidad debe tener en cuenta la distancia que separa al modelo de la experiencia práctica de los agentes (quienes ignoran el modelo) y que hace que los mecanismos descritos funcionen con la "complicidad" inconsciente de estos agentes. Desde este punto de vista, el caso de la universidad es ejemplar puesto que aquí todo nos orilla a incurrir en el error teoricista. El mundo universitario, lo mismo que cualquier universo social, es el escenario de una controversia en torno a la verdad del mundo universitario y del mundo social en general. El mundo social es escenario de continuas controversias con respecto al sentido de este inundo; pero el mundo universitario tiene la característica de que, hoy por hoy, sus veredictos se cuentan entre los más poderosos, socialmente hablando. En el mundo universitario, hay constantes enfrentamientos referidos a la cuestión de saber quién, en este universo, está autorizado socialmente Para anunciar la verdad del mundo social; por ejemplo, para definir qué es un delincuente o un *profesional,* si tal o cual grupo (región, nación, clase social, etc.) existe y posee derechos, etc. Dicho de otra manera, el paralogismo intelectualista y teoricista constituía la tentación *por excelencia* para quien, siendo sociólogo y, a este título, estando involucrado en la perpetua contienda en pos de la verdad, se propone decir la verdad acerca de este mundo del\Cual forma parte y sobre las perspectivas opuestas que le son dadas en relación con el mismo. Esta tentación de triunfar sobre los adversarios al objetivarlos, la cual se encontraba presente en toda la fase objetivista de esta investigación, es el origen de graves errores *técnicos.* Insisto en la palabra "técnicos", para destacar la diferencia entre un trabajo científico y una reflexión pura. Todo lo que acabo de decir se traduce en operaciones muy concretas dentro de la investigación: variables añadidas o suprimidas en los análisis de las correspondencias, fuentes de datos reinterpretados o rechazados, nuevos criterios introducidos en el análisis, etc.

Este retorno hacia la relación genérica del analista con su objeto y al sitio particular que él ocupa en el espacio de la producción científica sería lo que distingue el tipo de reflexividad que usted pregona de aquél defendido por Gouldner (1970), Ga'r finkel (19G7), Mehan y Wood (1975) o Moor• (1976).

Para Gouldner, la reflexividad es más un eslogan programático que un verdadero método de trabajo.[3] Por otra parte, lo que hay que objetivas no es (solamente) al individuo que lleva a cabo la investigación en su idiosincrasia biográfica, sino la posición que ocupa en el espacio académico y las "parcialidades" inherentes al punto de vista que pueda adoptar mientras esté fuera del juego. Lo que más falta hace en la tradición americana, sin duda alguna por razones sociológicas muy precisas —entre las cuales podemos citar el reducido papel de la filosofía en la formación de los investigadores y la relativa falta de una tradición política crítica—, es un análisis verdaderamente crítico de la institución universitaria y, con mayor precisión, de la institución sociológica. La forma de reflexividad que yo preconizo es paradójica, por el hecho de ser fundamentalmente *a,ntinarcisista.* La ausencia de atractivo, el aspecto un tanto triste de la verdadera reflexividad sociológica, se debe al hecho de que nos hace de cubrir propiedades *genéricas,* compartidas por todos, banales, en una palabra, *comunes.* Ahora bien, en la escala de los valores intelectuales, no hay ipda peor que lo común y lo mediano. Esto explica en gran parte la resis t ncia que la sociología y, en particular, la sociología reflexiva no narcisista), suscitan entre los intelectuales. Cabe señalar que la sociología de la sociología que yo defiendo en nada se asemeja a un retorno intimista y complaciente hacia la *persona* privada del sociólogo,[4] ni tampoco a una investigación sobre el *Zeitgeist* intelectual que inspira su trabajo, como el análisis de Parsons que presenta Gouldner en *La crisis de la sociología occidental.* Tampoco acepto la "reflexividad" entendida como este tipo de observación del observador, actualmente en boga entre algunos antropólogos estadounidenses (por ejemplo, Marcus y Fisher [1986], Geertz [1987], Rosaldo [1989]) quienes, habiendo agotado al parecer los encantos del trabajo de "campo", se han puesto a hablar de sí mismos en vez de hacerlo del objeto de su estudio. Cuando se convierte en un fin en sí misma, esta especie de denuncia falsamene radical de la escritura etnográfica como "poética y política" (Clifford y Marcus, 1986) abre la puerta a tina forma de relativismo nihilista apenas velado el cual, mucho me temo, también subyace a diversas formas del "programa (supuestamente) fuerte" en la sociología de la ciencia, y que se encuentra en el extremo opuesto de una ciencia social verdaderamente reflexiva.

Ahora bien, quiero aludir a lo que es uno de mis principales puntos de desacuerdo con Garfinkel y la etnometodología. Acepto que existe una experiencia primigenia de lo social que, corno lo mostraron Husserl y Schütz, descansa en una relación de creencia inmediata que nos predispone a aceptar el mundo como autoevidente. Este análisis es excelente como descripción, pero es menester ir más allá de la descripción y plantear la cuestión de las condiciones de posibilidad de esta experiencia dóxica. Entonces, se advierte que la coincidencia entre las estructuras objetivas y las estructuras incorporadas, que crea la ilusión de la comprensión inmediata, constituye un caso

particular dentro del universo de las relaciones posibles con el mundo, es decir, el de la experiencia indígena. Aquí, la gran virtud de la experiencia etnológica radica en que nos hace descubrir de inmediato que estas condiciones no son universalmente cumplidas, como nos lo hace creer la fenomenología cuando universaliza (sin darse cuenta de ello) una reflexión basada en un caso particular de la relación originaria del fenomenólogo con su propia sociedad.

Debo añadir, de paso, que existe un positivismo de los etnometodólogos quienes, en su lucha contra el positivismo estadístico, aceptan algunas de las premisas de su adversario: datos contra datos, videograbación contra estadísticas (recordemos a Bachelard: "En general, los obstáculos contra la cultura científica siempre se presentan por pares"). Quien se contenta con registrar no se plantea el problema del desglose y acepta un concreto preconstruido que no encierra necesariamente los principios de su propia interpretación. A la interacción entre un médico, un interno y una enfermera, subyacen relaciones de poder que no siempre son inmediatamente perceptibles en la interacción, tal como se presenta en la observación directa.

Pero esto no es todo. Hay que sociologizar el análisis fenomenológico de la doxa como sumisión indiscutida al mundo cotidiano, no sólo con objeto de establecer que aquélla no es universalmente válida para cualquier sujeto que perciba y actúe, sino también a fin de descubrir que, cuando se realiza dentro de ciertas posiciones sociales, en particular entre los dominados, representa la forma más radical de aceptación del mundo tal cual es, es decir, la modalidad más absoluta de conformismo. No existe adhesión al orden establecido más total y más completa que esta relación infrapolítica de evidencia dóxica que lleva a encontrar naturales condiciones de existencia que resultarían vejatorias para quien, estando socializado bajo otras condiciones, no las captaría a través de las categorías de percepción surgidas de ese mundo.[6]

Así se explican numerosas incomprensiones entre intelectuales y obreros: éstos pueden encontrar aceptables, incluso "naturales", ciertas condiciones de opresión y explotación que parecerían intolerables a un observador externo; lo cual de ninguna manera excluye formas prácticas de resistencia ni tampoco la posibilidad de una rebelión contra tales condiciones (1980c1; Bourdieu, Darbel, Rivet y Seibel, 1963). Pero las implicaciones políticas de la doxa nunca se perciben tan bien como en la violencia simbólica ejercida contra las mujeres. Me refiero sobre todo a esta especie de agorafobia socialmente constituida que conduce a las mujeres a autosustraerse de las actividades y ceremonias públicas de las cuales son de hecho excluidas (conforme a las dicotomías público/masculino vs. privado/femenino), en particular dentro del campo de la política oficial, o que hace que no piensen afrontar estas situaciones corno no sea al costo de una tensión extrema, a la medida del esfuerzo necesario para superar el reconocimiento de su exclusión que se encuentra arraigada en lo más profundo de su ser (1990c). En consecuen-

cia, un análisis rigurosamente fenomenológico o etnometodológico lleva a ignorar los fundamentos históricos y, de paso, la significancia política de esta relación de ajuste inmediato entre las estructuras subjetivas y objetivas.

Homo academicus *versa exclusivamente sobre un caso particular en un momento igualmente particular. los universitarios franceses durante la década de los sesenta. ¿Cómo generalizar los análisis que usted propone? ¿Es posible, por ejemplo, reconocer las esta ctu,ras del mundo universitario francés en otro país y en otro momento, digamos, en los Estados Unidos durante el decenio de los noventa?*

Uno de los objetivos de este libro es demostrar que la oposición entre lo universal y lo único, entre el análisis nomotético y la descripción ideográfica, es una falsa antinomia. El modo de pensamiento relacional y analógico favorecedor del concepto de campo otorga la facultad de aprehender la particularidad dentro de la generalidad y la generalidad al interior de la particularidad, permitiendo considerar el caso francés como un "caso particular de lo posible", de acuerdo con Bachelard (1949). Más aún, las particularidades históricas del campo universitario francés —su alto grado de centralización y unificación institucional; considérense, por ejemplo, los obstáculos concretos que limitan el ingreso al mismo— hacen de él un terreno altamente propicio al descubrimiento de algunas de las leyes que tienden a reglamentar el funcionamiento de todos los campos.

Horno academicus se puede y debe leer como un programa de investigación acerca de cualquier campo universitario. En realidad, mediante una simple experimentación mental, el lector estadounidense (japonés, brasileño, etc.) puede llevar a cabo el esfuerzo de transposición necesario y descubrir, gracias al razonamiento analógico, una buena cantidad de realidades de su propio universo profesional. Desde luego, este experimento mental no puede sustituir el estudio científico profundo del campo científico norteamericano. Pensé en efectuar tal estudio hace unos cuantos años; había empezado a reunir datos y documentos en ocasión de una estancia precedente en los Estados Unidos. En esa época, contemplaba incluso la posibilidad de constituir un equipo con algunos colegas estadounidenses, a fin de sumar las ventajas del dominio teórico de un modelo comparativo a la familiaridad directa con el universo por analizar. Creo que, en el caso de los Estados Unidos, semejante proyecto sería, en cierta forma, mis fácil de realizar, peles v que J'? i x s? *(I L? ?S* ???q' ú e e alli?ek s e i ii i edda R? e a c esi m i e s sobre los profesores, los diferentes cuerpos estudiantiles, las universidades y, en particular, las jerarquías universitarias y las clasificaciones de los departamentos. (En el caso de Francia, nie vi precisado a elaborar, con grandes trabajos, una batería entera de indicadores antes inexistentes.) Considero, incluso, que ya podríamos obtener resultados importantes mediante un análisis secundario de los datos inmediatamente disponibles.

Mi hipótesis es que se reconocerían las mismas oposiciones esenciales, principalmente entre el capital universitario ligado al poder sobre los instrumentos de reproducción y el capital vinculado al prestigio científico, pero que esta oposición se expresaría en formas distintas. ¿Sería más o menos acentuada? ¿La aptitud del poder académico desprovisto de fundamento científico para autoperpetuarse es más importante en Francia o en los Estados Unidos? Sólo un estudio completo podría darnos la respuesta. Asimismo, semejante investigación podría blindar una contestación empírica a la pregunta (planteada periódicamente por la sociología estadounidense del sistema universitario francés y por las utilizaciones del modelo norteamericano como instrumento de crítica del sistema francés) consistente en si el sistema estadounidense, que se antoja más competitivo y "meritocrático", es más favorable a la autonomía científica, en relación con las fuerzas sociales, que el sistema francés.

¿Acaso esto no plantea también el problema de la relación de los universitarios con los poderes establecidos?

Aquí también sería necesario disponer de medidas muy precisas de la relación de los científicos estadounidenses con las diferentes instituciones que forman parte de lo que denomino "el campo del poder".? En Francia, se cuenta con indicadores tales como la pertenencia a comisiones administrativas oficiales, comités gubernamentales, consejos de administración, sindicatos, etc. En los Estados Unidos, creo que sería preciso remitirse a los comités y relaciones de expertos científicos y, sobre todo, a las grandes fundaciones filantrópicas y los institutos de *policy research* que desempeñan un papel determinante, si bien no reconocido, en la definición de las grandes orientaciones de la investigación. Desde luego, habría que tener en cuenta otra diferencia: la especificidad de la estructura misma del campo político estadounidense, que se caracteriza, en pocas palabras, por el federalismo, los conflictos entre los diferentes niveles de toma de decisión, la ausencia de partidos de izquierda y una vigorosa tradición de sindicatos de oposición, el papel reducido y declinante de los "intelectuales públicos" (Gans, 1989), etcétera.

Quienes rechazan mis análisis por considerarlos puramente franceses (siempre que vuelvo a los Estados Unidos, no falta quien me diga que "en la cultura de masas de Norteamérica, el gusto no se diferencia conforme ä las posiciones de clase", un argumento del *faculty club* al cual han hecho justicia los trabajos de DiMaggio y Useem [1978]), no advierten que lo más importante no son tanto los resultados propiamente dichos, sino el proceso conforme al cual éstos son obtenidos. Las "teorías" son trabajos de investigación que requieren, no un "debate teórico", sino una aplicación práctica capaz de refutarlas o generalizarlas o, mejor aún, de especificar y diferenciar

su pretensión de generalidad. Husserl enseñaba que es necesario sumergirse en lo particular para descubrir ahí lo invariante, y Koyré, quien asistió a los cursos de Husserl, demostró que Galileo no necesitó repetir indefinidamente el experimento del plano inclinado a fin de construir el modelo de la caída de los cuerpos. Un caso particular bien construido deja de ser particular.

Otra crítica —previamente emitida contra La distinción— *consiste en que los datos están fechados.*

En realidad, el objetivo de la investigación es descubrir invariantes *transhis-tóvicas* o conjuntos de relaciones entre estructuras relativamente estables y duraderas. Desde esta perspectiva, poco importa que los datos hayan sido reunidos cinco o quince años antes. Prueba de ello es que la principal oposición que surge, dentro del espacio de las disciplinas escolares, entre las facultades de letras y ciencias, por una parte, y las de derecho y medicina, por la otra, no refleja otra cosa que la antigua oposición, ya descrita por Kant en *Disputa entre las facultades,* entre las facultades que dependen directamente de los poderes temporales y deben su autoridad a una suerte de delegación social, y las facultades que constituyen su propio fundamento y cuya autoridad descansa en la cientificidad (la facultad de ciencias representa un caso típico de esta categoría).[8]

La prueba más fehaciente de la validez general de las propuestas científicas que presenté en el campo de la educación o de la economía de los consumos culturales reside en las confirmaciones que aquéllas no dejan de recibir a través de investigaciones empíricas llevadas a cabo en otro tiempo y otros sitios. Así, las encuestas realizadas en fechas recientes por el Ministerio de Cultura confirman, en lo esencial, las conclusiones a las que yo llegué veinticinco años antes (las cuales causaron conmoción en aquel entonces en dicho ministerio) en mis estudios acerca del público que acude a los museos, de la práctica de la fotografía o de las bellas artes, etc. Asimismo, no transcurre una sola semana sin que se publique un libro o un artículo que demuestre que los mecanismos de reproducción por mí descritos en la década de los sesenta, contra la representación dominante de la época (y, en particular, contra el mito tenaz de Norteamérica como paraíso de la movilidad social), funcionan en países tan diferentes como los Estados Unidos, Suecia o Japón.` Todo ello parece sugerir que si Francia constituye una excepción, como a menudo se ha dicho acerca de mi trabajo, posiblemente lo sea en la medida en que este país ha sido estudiado en una forma excepcional, es decir, no conformista.

Precisamente, numerosos comentaristas de tendencias muy diversas to')' ejemplo, DiMaggio (1979), Collins (1981), Jenkins (1982), Sulkunen (1982), Connell (1983), Aronowitz y Giroux (1985), Wacquant (1987), Gartman, (1989)-- han

criticado sus modelos por ser demasiado estáticos o "cerrados", porque dejan poco espacio a la "resistencia ", el cambio y la imipción de la histo? ia. ¿Acaso Homo academicus *no responde en parte a esta pregunta al proponer el análisis de una ruptura política* y *social, la protesta de mayo del 68, que intenta disolver la oposición entre reproducción* y *transformación, así como entre historia estructural e historia eventual?*

Admito que mis escritos pueden contener formulaciones desafortunadas que hayan fundamentado las interpretaciones erróneas de las cuales han sido objeto. (También debo confesar que, en muchos casos, encuentro que algunas críticas son terriblemente superficiales y no puedo menos que considerar que sus autores se han dejado influir por los títulos de mis libros; pienso, en particular, en *La 'reproducción.)* Asimismo, creo que algunas fórmulas un tanto provocadoras, nacidas de la voluntad de romper con la ideología de la "escuela libertadora", pueden inspirarse en lo que llamo "el funcionalismo de lo peor". Pero, en realidad, he denunciado, una y otra vez, la "deshistorización" inherente al punto de vista estrictamente estructuralista (por ejemplo, 1968b, 1980j y 1987a, p. 56 y ss.). De la misma manera, no veo cómo las relaciones de dominación pudieran establecerse sin suscitar alguna forma de resistencia. Los dominados, en cualquier universo social, están siempre en condición de ejercer cierta fuerza: la pertenencia a un campo implica, por definición, la capacidad de producir efectos en él (por lo mismo, el de provocar reacciones de exclusión por parte de quienes ocupan en él posiciones dominantes).

La lógica del ajuste de las disposiciones a la condición permite comprender que haya, entre los dominados, mayor *sumisión* (y menor subversión o resistencia) de lo que se imaginan quienes perciben la condición de los dominados con ojos (o con un habitus) de dominantes o dominantes-dominados, es decir, de intelectuales. Dicho esto, es innegable el hecho de que existen disposiciones por resistir y una de las tareas de la sociología consiste en examinar bajo qué condiciones estas disposiciones son socialmente constituidas, efectivamente desencadenadas y políticamente eficaces. Pero las teorías de la resistencia, cuando son orientadas hacia una especie de populismo espontaneísta, olvidan con frecuencia que los dominados no escapan a la *antinomia de la dominación.* Por ejemplo, oponerse al sistema escolar mediante el desorden o la delincuencia equivale a atitoexcluirse del mismo y así, a encerrarse en la propia condición de dominado; por el contrario, aceptar asimilarse al asimilar la cultura escolar, equivale a ser "recuperado" por la institución. Los dominados son a menudo condenados a enfrentar semejantes dilemas, a elegir entre dos soluciones que, cada una desde cierto punto de vista, son igualmente malas (lo mismo se aplica, en cierto sentido, a las mujeres o a las etnias dominadas o estigmatizadas). Históricamente, y a escala colectiva, tenemos por una parte la exaltación o canonización de la

"cultura popular", cuya expresión última es el *p•oletkult* y, por la otra, lo que vo llamo la "populi-cultura", es decir, las políticas de promoción cultural encaminadas a promover el acceso de los dominados a la cultura dominante o, por lo menos, a una forma inferior de esta cultura. Esta cuestión es sumamente controvertida y compleja y no es difícil entender la causa de ello, si consideramos que con gran frecuencia los debates que ella suscita arrojan más información acerca de quienes participan en ellos —sobre su relación con la escuela, la cultura y el "pueblo"— que acerca de su objeto aparente.'°

Podríamos afirmar que ciertas exaltaciones populistas de la "cultura popular" son las "pastorales" de nuestra época. De la misma manera que la pastoral (véase W. W. Empson, 1935), realizan una inversión ficticia de los valores dominantes y producen la ficción de una unidad del mundo social, confirmando así a los dominados en su subordinación y a los dominantes en su dominación. Por ser una celebración invertida de los principios que conforman el orden social, la pastoral confiere a los dominados una nobleza cuyo principio reside —aunque intenta hacerlo olvidar— en el ajuste de los dominados a su condición, en su sumisión al orden establecido y a los principios de jerarquización que lo fundamentan (pienso en el culto al *argot* y, más en general, al lenguaje popular; en la nostálgica glorificación de los campesinos a la antigua y, en otro orden de asuntos, en la exaltada descripción del "entorno" de los criminales o, actualmente, en el culto al *rap)*.

En efecto, su rechazo de la noción de "cultura poprclar" (198Oj, p. 15) lia sido denunciado por algunos CoMMMO elitista o, incluso, políticamente conservador.

Acusarme, como se ha hecho algunas veces, de consagrar la diferencia entre la cultura denominada popular y la cultura científica, en pocas palabras, de *ratificar* la superioridad de la cultura dominante *(o lo contrario,* según se pretenda ser "revolucionario" o conservador), significa ignorar la distinción weberiana entre juicio de valor y referencia a valores, tomar como un juicio de valor emitido por el científico un juicio factual sobre la referencia a los valores que operan, objetivamente, los agentes que él estudia. Es ésta una de las principales dificultades del discurso sociológico. La mayoría de los discursos ordinarios sobre el Inundo social tienen por objeto decir, no lo que *son* las realidades implicadas (el Estado, la religión, etc.), sino lo que ellas valen; emitir, pues, juicios de valor. El discurso científico meramente enunciativo está, pol' tanto, destinado a Ser perCibidO como una ratificación o una denuncia. Así, se ine ha reprochado, más o menos con la ITlisma frecuencia, el glorificar la cultura dominante (incurriendo en una Contradicción con respecto a la noción de legitimidad) o, por el contrario, el celebrar el estilo de vida popular (a propósito, por ejemplo, de mi descripción de la comida popular). El hacer como si, en este caso, bastara con negarse a reconocer en el discurso la dicotomía existente en la realidad entre la cultura científica *y*

la cultura popular, para hacerla desaparecer, es lo mismo que creer en la magia. Esto es utopismo o moralismo (Dewey, por muy simpáticas que sean sus tomas de posición en materia de arte o de educación, no escapaba a esta clase de moralismo optimista que favorecían tanto su época como su tradición nacional). Sean cuales fueren mis opiniones personales acerca de esta dicotomía, ella existe en la realidad, en la forma de jerarquías que le son inherentes, así como en la objetividad de los funcionamientos sociales (como las sanciones del mercado escolar) y en la subjetividad de los sistemas de clasificación, de los gustos que, como yo lo he demostrado, y como todos lo saben (en la práctica), están jerarquizados.

Negar verbalmente las dicotomías evaluativas es confundir la moral con la política. Los dominados del campo intelectual y artístico siempre han practicado esta forma de *radical chic,* consistente en rehabilitar las culturas socialmente inferiores o las formas menores de cultura (como Cocteau, quien defendía el jazz a principios de siglo). De nada sirve denunciar de modo verbal la jerarquía: hay que esforzarse por cambiar realmente las condiciones que subyacen a su existencia, tanto en la realidad como en las mentes.

Usted no ignora que hay lecturas superficiales, diríase incluso un tanto elementales, de La distinción *y de* L'amour de l'art *(1979a; Bourdieu y Darbel, 1966), que hacen del sociólogo una especie de filisteo en perra contra el arte o la filosofía.*

En efecto, si me fuese permitido expresarme de manera tan pretenciosa, diría que se toma al iconólogo por iconoclasta. No puedo negar, si he de ser sincero, que cierta iconoclastia de creyente desilusionado pudo facilitar el cuestionamiento de la creencia previa a cualquier análisis de las prácticas culturales (filosóficas o artísticas, sobre todo) y de la fe que ellas requieren. Sin embargo, las rupturas estrepitosas y las provocaciones agresivas —de las cuales ciertos artistas han hecho "acciones" artísticas— son todavía, en muchas ocasiones, manifestaciones de la fe desengañada que se invierte. Lo que sí es seguro es que el dominio de los impulsos iconómacos o iconoclastas es la condición primera del avance hacia el conocimiento científico de la práctica y de la experiencia artística. El nihilismo artístico, lo mismo que la teología negativa, es otra manera de rendir tributo al Dios-Arte (podría demostrar todo esto muy claramente, señalando por qué, por ejemplo, las diatribas y fulminaciones de Nietzsche acerca de la cultura y la educación permanecen encerradas, por independientes e instructivas que parezcan, dentro de los límites propios de sus condiciones sociales de producción, es decir, de la posición de Nietzsche en el espacio social y, más precisamente, en el espacio universitario).

Dicho esto, opino que cierta ruptura con las formas más ingenuas de la creencia artística es condición necesaria para el acceso a la posibilidad misma de constituir el arte y la cultura como objetos de análisis. Esto hace que la

sociología del arte siempre choque con los creyentes ingenuos o los defensores fariseos de la gran cultura, quienes a menudo se encuentran tan alejados de la desenvoltura liberada del aficionado aristocrático tomo de la libertad provocadora del artista de vanguardia. Si bien siento a veces gran afinidad —debido, tal vez, a una posición homóloga— con este último, no asumo desde luego ninguna posición dentro del campo artístico propiamente dicho (por tal motivo decliné, hace algunos años, la invitación a colaborar con un "pintor conceptual", Alain Kérily, quien luego se dio a conocer en Nueva York y que estaba interesado en exhibir un cuadro inspirado en mi libro *L'amour de l'art,* acompañado por una grabación del diálogo entre el artista y el sociólogo). Aun cuando, en mi calidad de "aficionado", mantengo preferencias hacia algunos de los pintores dedicados a esta forma de expresión (lo cual significa, para quienes pudieran dudar de ello, que no soy indiferente *y* mucho menos sistemáticamente hostil al arte, como se ha llegado a sugerir), no tomo posición alguna dentro de este campo, pero adopto como objeto de estudio el espacio de las posiciones que lo constituyen, el cual describo como el lugar de producción de este fetiche que es la obra de arte, es decir, como un universo objetivamente orientado hacia la *producción de la creencia* en la obra de arte. (Esto explica la analogía, que impacta a todos los observadores, entre el campo artístico y el campo religioso. Nada más parecido a una peregrinación a la Tierra Santa que uno de esos viajes a Salzburgo que las agencias turísticas organizarán, p0I millares, en ocasión del año de Mozart.)[1] ' Y es cuando, como lo hice con respecto al campo literario en el tiempo de Flaubert o al campo artístico en el caso de Manet, puedo interrogar la relación entre el espacio de las posiciones ocupadas en el campo por los diferentes autores y el espacio de las obras correspondientes (consideradas en cuanto a sus temas, forma, estilo, etc.).

En resumidas cuentas, observo que, tanto en el plano de los productores como en aquél de los consumidores, las tomas de posición artísticas (las preferencias, los gustos) corresponden a las posiciones ocupadas en el campo de producción, en el caso de los primeros, o en el espacio social, en el de los segundos. Lo cual significa que todas las formas de la fe artística, ya sea la fe ingenua o la devoción farisaica o, incluso, la fe liberada de las adhesiones al ritualismo cultural (a la cual una sociología depuradora puede introducir...), suponen condiciones sociales de posibilidad. Ello representa un duro golpe contra la representación mística del "encuentro" artístico, contra el culto primario al arte y al artista, con sus lugares santos, sus ritos obligados y sus devociones rutinarias. Un duro golpe, sobre todo, contra los "pobres blancos" de la cultura que en la actualidad defienden empecinadamente las últimas diferencias, es decir, en desorden, la cultura humanista, el latín, la ortografía, los clásicos, el occidente, etc. Pero no puedo impedirlo: sólo espero que la crítica basada en el análisis sociológico sea capaz de favorecer una experiencia del arte liberada de ritualismos y exhibicionisrnos.

We modo que su trabajo no es una "condena general de la estética como pura señal de clase y como consumo ostentatorio" Uaiiteson, 1990, p. 132; también, Burge?, 1990 y Garnham, 1986), ni nos condena, como a menudo se le reprocha, a un r elativismo nivelador?

Desde luego que no. El campo artístico es sede de un proceso objetivamente orientado y acumulativo, a cuyo término se generan obras que, a fuerza de ser depuradas y perfeccionadas, alcanzan niveles de excelencia que las apartan decisivamente de aquellas formas de expresión artística que no son producto de tal historia. (Escribí un epilogo para *La distinción,* el cual permaneció inédito, acerca del problema del relativismo cultural; lo retiré del libro por miedo a anular los efectos del cuestionamiento de la creencia fetichista que haya podido suscitar.)

Si podemos afirmar que las pinturas de vanguardia son superiores a los cromos de los mercados suburbanos, ello se debe, entre otras cosas, a que los segundos son un producto sin historia (o el resultado de una historia negativa, es decir, aquélla de la divulgación del gran arte de la época precedente), en tanto que las primeras no son accesibles sin un conocimiento de la historia relativamente acumulativa de la producción artística anterior, esto es, de la serie interminable de superaciones que condujeron al estado actual del arte; por ejemplo, la poesía como "antipoesía" (lo cual, claro está, admite visibles diferencias en la forma misma de las obras). En este sentido, podemos afirmar que el "gran" arte es más universal. Sin embargo, las condiciones de apropiación de este arte universal distan mucho de estar universalmente distribuidas. En *L'amour de 1, art,* demostré que el acceso al "gran" arte no es una cuestión de virtud o don individual, sino de herencia cultural y educación (Bourdieu y Dar·bel, 1966, p. 162). El acceso de los estetas a la universalidad es producto del privilegio: ellos monopolizan lo universal. Poden·los reconocer que la estética de Kant es certera, pero únicamente como fenomenología de la experiencia estética de quienes son producto de la *skholè,* del ocio, de un desconocimiento de las necesidades económicas y de las urgencias prácticas. Esta observación conduce a una política que se opone tanto al "absolutismo" de los defensores de la Cultura constituida en calidad de privilegio de algunos elegidos, como al relativisrno de quienes, omitiendo incluir en su teoría y práctica diferencias inherentes a la realidad, ratifican simple y sencillamente el hecho del desposeimiento cultural de las mayorías. Me refiero a ulna política encaminada a universalizar las condiciones de acceso a lo que el presente histórico tiene de más universal.

Pero, ¿cudles pueden ser las bases sociales de semejante política? ¿Cabe esperar que quienes monopolizan lo universal contribuyan a suprimir su propio privilegio?

Ésta es, efectivamente, una de las principales contradicciones de cualquier política cultural. Nunca acabaríamos de enumerar todas las estrategias hipócritas mediante las cuales los privilegiados de la cultura intentan perpetuar sus privilegios, aparentando con frecuencia sacrificarlos; trátese de deploraciones verbales del desposeimiento cultural (imputado, hoy en día, al presunto fracaso del sistema educativo), de rehabilitaciones "recuperadoras" de las formas ,culturales consideradas inferiores, o de acciones, tan espectaculares como ineficaces, encaminadas a universalizar las exigencias culturales sin universalizar las condiciones que permitan satisfacerlas.

Es precisamente al tratar de cultura, arte o ciencia, no digamos de filosofía, es decir, de objetos en los cuales se interesan directamente los pensadores y científicos, cuando la vigilancia reflexiva debe ejercerse con especial rigor contra las representaciones espontáneas que tienen lugar en el mundo intelectual. Y es a la sociología de la cultura, del arte, de la ciencia, de la filosofía, en fin, de todas las obras culturales con pretensiones universales, a la que corresponde efectuar el rompimiento, siempre doloroso tanto para quien lo realiza como para los demás, con la doxa científica, con todas las 'ideologías profesionales" de los profesionales del pensamiento, con sus credos y creencias íntimas. Por ello asigné a estos objetos un lugar privilegiado, una suerte de prioridad absoluta, en mis investigaciones.

Sin embargo, Homo academicus *no solamente es un ejercicio de 'reflexividad metódica. Aborda también el problema de las crisis históricas; la pregunta consiste en si la ciencia social puede dar cuenta, al menos en parte, de lo que aparenta ser una coyuntura contingente, un evento o una serie de eventos singulares y, ntd s en general., la cuestión de las relaciones entre estructuras sociales y cambios* ***históricos.***

En *Homo academicus,* intento dar cuenta de la manera más completa posible de la crisis de mayo de 1968 y, al mismo tiempo, proponer un modelo general de las crisis o de las revoluciones. Al analizar este suceso específico, descubrí numerosas propiedades que me parecieron muy generales. Ante todo, demostré que la crisis interna de la universidad era producto del encuentro de dos crisis parciales provocadas por evoluciones separadas y autónomas. Por una parte, la crisis al interior del cuerpo universitario, desencadenada por el rápido y masivo incremento del profesorado y por las resultantes tensiones entre las diferentes categorías de catedráticos, dominantes y dominados, titulares y adjuntos. Por la otra, la crisis del mundo estudiantil, debida a toda una gama de factores: superproducción de egresados, devaluación de los títulos, cambios en las relaciones entre muchachos y muchachas, etc. Estas crisis parciales y locales convergieron, creando una base para alianzas coyunturales. Así, la crisis se expandió sobre ejes definidos, en particular hacia las instituciones de producción simbólica (la radio y la televisión, la Iglesia, etc.),

es decir, en todos aquellos universos donde existía un conflicto latente entre los detentadores de la legitimidad del discurso y los nuevos aspirantes.

Por tanto, nunca ignoré las contradicciones y los conflictos de los cuales el campo universitario es escenario, y que forman la base misma de los continuos cambios a través de los cuales se autoperpetúa (siendo más estático de lo que parece a primera vista). La noción misma de campo supone una superación de la oposición convencional entre estructura e historia, entre conservación *y* transformación: las relaciones de poder constitutivas de la estructura del campo motivan, al mismo tiempo, la resistencia a la dominación y la resistencia a la subversión, como se vio claramente en mayo del 68. Aquí la circulación sólo es aparente y basta con examinar en detalle una coyuntura histórica particular para observar cómo las luchas, de las cuales solamente un análisis de las posiciones dentro de la estructura puede dar cuenta, determinan la transformación de esta estructura.

De una manera niâs general, ¿puede vs/ed esclarecer el lugar que la historia ocupa en su pensamiento? ¿No es ella, en su opinión, uno de los instrumentos privilegiados de la reflexividad?

Desde luego, sólo puedo responder en términos muy generales a una pregunta tan extraordinariamente compleja» Me limitaré a decir, ante todo, que la separación de la sociología y la historia me parece desastrosa y plenamente desprovista de justificación epistemológica: toda sociología debe ser histórica y toda historia, sociológica. De hecho, una de las funciones por mí propuestas para la teoría de los campos es eliminar la oposición entre reproducción y transformación, estática y dinámica, estructura e historia. Como intenté demostrarlo empíricamente en mi investigación acerca del campo literario francés en la época de Flaubert y el campo artístico en la de Manet, no es posible entender la dinámica de un campo sino mediante el análisis de su estructura y, de la misma manera, tampoco podemos comprender esta estructura sin el análisis genético de su constitución y de las tensiones entre las posiciones que lo constituyen, o entre este campo en su conjunto y otros campos, en especial el del poder.

El carácter arbitrario de la distinción entre historia y sociología se hace patente en el nivel más elevado de la disciplina: estoy convencido de que los grandes historiadores son también grandes sociólogos. Pero, por diferentes razones, los historiadores se sienten menos obligados que los sociólogos a foi jar conceptos, construir modelos o producir discursos teóricos o metateóricos más o menos pretenciosos, y pueden ocultar con brillantes relatos las dimisiones que a r, ienudo acompañan a la discreción. Inversamente y con demasiada frecuencia, la "macrohistoria" que practican numerosos sociólogos cuando abordan los procesos de racionalización, burocratización, modernización, etc. continúa funcionando como uno de los últimos reductos de

una filosofía social apenas velada. Desde luego, hay muchas excepciones y, por fortuna, su número se ha incrementado en los últimos años. Pienso en trabajos como los de Charles Tilly (1990) acerca de la formación de los Estados europeos, los cuales procuraron no caer en la trampa de un evolucionismo más o menos abiertamente funcionalista y han abierto el camino a una sociología verdaderamente genética gracias a un uso teóricamente inspirado del método comparativo. Pero lo que necesitamos es una historia estructural que rara vez se practica, y que revelaría cada estado sucesivo de la estructura examinada en tanto que producto de las luchas precedentes por mantener y transformar esta estructura y principio de las transformaciones que derivan de éstas, a través de las contradicciones, tensiones y relaciones de fuerza que la constituyen.

El surgimiento de acontecimientos puramente históricos, como la crisis de mayo de 1968 o cualquier otra gran ruptura histórica, sólo es comprensible a condición de reconstruir la pluralidad de las "series causales independientes" a las que aludía Cournot para definir el azar, es decir, las diferentes concatenaciones relativamente autónomas de fenómenos independientes cuyo choque determina la singularidad de los sucesos históricos. Pero aquí me remito al análisis de la crisis de mayo del 68 que presento en el último capítulo de *Homo academicus,* el cual contiene el germen de una teoría de la revolución simbólica sobre la cual estoy trabajando actualmente.

Existen numerosas afinidades entre su trabajo, en particular sus estudios históricos acerca del campo artístico francés de finales del siglo x x y el de varios importantes historiadores sociales. Pienso, de momento, en autores como Norbert Elias, E. P. Thompson, Eric Hobsbawn, William H. Sewell, Moshe Lewin o incluso Charles Tilly, entre muchos otros.[13] *Lo que estos historiadores tienen en común con usted es la atención prestada a los procesos persistentes de constitución de las estructuras mentales, culturales y sociopolíticas: categorías de comportamiento, formas de apreciación, expresiones culturales, formas de acción colectiva y agrupamientos sociales. ¿Por qué no destacó más claramente estos parentescos intelectuales? La ausencia de un paralelo abierto con la historia no deja de causar sorpresa cuando se advierte que buena parte de las investigaciones publicadas en* Actes de la recherche en sciences sociales *son históricas en el sentido más estricto de la palabra, y también que muchos o quizá la mayoría de sus colegas y amigos más cercanos son historiadores.*

Es posible que el énfasis con que algunos sociólogos han anunciado su "redescubrimiento" de la historia me haya disuadido de destacar las convergencias y afinidades. Es verdad que desconfío profundamente de las grandes leyes tendenciales que proliferaron en el marxismo y entre sus rivales (funcionalismo estructural, desarrollismo, historicismo, etc.). Entre los reflejos profesionales que intento inculcar, figura el recelo hacia las comparaciones superficiales y burdas entre dos estados de un universo social determinado

(pienso, por ejemplo, en el problema de la "democratización" de la enseñanza superior), porque semejantes comparaciones favorecen los juicios normativos y el razonamiento teleológico, y no digamos la tendencia a tomar la descripción por explicación, en fin, toda una serie de cosas que me incomodan. Desde luego, la problemática de Elias me inspira gran simpatía en la medida en que, en lo esencial, extiende y amplifica ciertos temas weberianos e intenta relacionar un proceso de psicosociología histórica con un gran proceso histórico, la constitución del Estado que de manera progresiva va monopolizando, primero, la violencia física y, luego —ésta es la conclusión que arroja mi trabajo actual sobre la génesis del Estado—, la violencia simbólica. No es éste el sitio apropiado para enumerar todas mis diferencias con Elias, aparte de la coincidencia fundamental con respecto a algunos principios tornados a menudo, por cierto, de Durkheim y Weber, que son constitutivos, a mi entender, del pensamiento sociológico. Pero debo, por lo menos, mencionar lo que mi investigación acerca de la génesis del Estado me ha hecho descubrir en fechas recientes: Elias, lo mismo que Weber antes que él, siempre omite preguntarse quién se beneficia y quién padece con el monopolio del Estado sobre la violencia legítima y plantearse el asunto (que me planteo en *La noblesse d'Etat)* de la dominación ejercida *a havés* del Estado.

Además, y de manera paradójica, los historiadores a menudo se autocondenan al anacronismo, por su uso antihistórico o deshistoricizado de los conceptos que emplean para describir las sociedades del pasado. Proyectar retrospectivamente el concepto de artista hacia un periodo anterior a 1880, no sólo significa incurrir en un anacronismo fantástico, sino también escamotear la cuestión de la génesis, no del artista o del escritor, sino del espacio donde este personaje puede existir como tal. Y lo mismo se aplica a la política. Corremos el riesgo de cometer formidables errores históricos cuando omitimos, como lo hacen muchos de los historiadores que actualmente se jactan de hacer "filosofía política", plantear el asunto de la génesis social del campo político (1981b) y de las nociones mismas que eterniza la filosofía política al tratarlas como esencias transhistóricas: lo que acabo de decir sobre las palabras "arte" y "artista" podría ser válido para nociones como "democracia" y "opinión pública" (véase 1980i; Bourdieu y Champagne, 1989; Champagne, 1990). Un sinnúmero de historiadores olvidan que estos conceptos y las realidades correspondientes son, en sí mismos, producto de una construcción histórica: la propia historia a la cual aplican estos conceptos los ha inventado, creado, con frecuencia al costo de un enorme trabajo histórico esencialmente olvidado. [14] La historia de la génesis de los recursos intelectuales que utilizamos en nuestros análisis del mundo social es uno de los principales instrumentos de la crítica inseparablemente epistemológica y sociológica a la que debemos someter nuestras categorías de pensamiento y formas de expresión. Curiosamente, los historiadores son muy poco partidarios de este uso reflexivo de la historia.

2. La lógica de los campos

La noción de campo forma parte, como las de habitus y capital, de los conceptos centrales de su obra, la cual incluye estudios acerca de los campos artístico y literavio, el campo de las grandes escuelas, los campos científico y religioso, el campo del poder; el campo jurídico, el campo burocrático, etc. Usted emplea la noción de campo en un sentido muy técnico y preciso que, posiblemente, esté en parte oculto por su significado común. ¿Podría usted decirnos de dónde proviene esta noción (para algunos estadounidenses, parece evocar la field theory *de Kurt Lewin), qué significado le asigna y cuáles son sus funciones teóricas?*

Puesto que no me agradan mucho las definiciones académicas, quisiera empezar con una breve reseña de su utilización. Podría remitirme aquí a *El oficio de sociólogo.* Es un libro un tanto académico que, sin embargo, incluye principios teóricos y metodológicos que permitirían comprender que los atajos y elipsis que algunas veces se me critican, son en realidad rechazos conscientes y elecciones deliberadas. Por ejemplo, el uso de *conceptos abiertos* es una manera de romper con el positivismo; pero ésta es una frase prefabricada. Para ser más precisos, es un modo permanente de recordar que los conceptos sólo pueden tener una definición sistemática y son creados para *emplearse en una forma sistemáticamente empírica.* Nociones como las de habitus, campo y capital pueden ser definidas, pero sólo dentro del sistema teórico que ellas constituyen; jamás en forma aislada.

Siguiendo la misma lógica, se me pregunta con frecuencia, en los Estados Unidos, por qué no propongo una teoría "de mediano alcance" *(middle-range theory).* Pienso que ello sería, ante todo, una manera de satisfacer una expectativa positivista, a la manera del viejo libro de Berelson y Steiner (1964), que es una recopilación del conjunto de leyes parciales establecidas por las ciencias sociales. Como lo demostró Duhem, hace mucho tiempo, para la física, al igual que Quine tiempo después, la ciencia sólo conoce sistemas de leyes. Y lo que es válido para los conceptos también lo es para

las relaciones, las cuales solamente cobran sentido dentro de sistemas de Delaciones. Asimismo, si recurro mucho al análisis de correspondencias —más que, por ejemplo, al análisis de regresión múltiple—, es porque se trata de una técnica relacional de análisis de datos cuya filosofía corresponde exacta-fiente a lo que es, en mi opinión, la realidad del mundo social. Es una técnica que "piensa" en términos de relaciones, que es precisamente lo que intento hacer con la noción de campo.

Pensar en términos de campo significa *pensar en términos de relaciones* (1968b; 1982c, pp. 41-42). El modo de pensamiento relacional (más que el estructuralista", el cual resulta más limitado) es, como lo señalara Cassirer en *Substanzbegriff und Funktionsbeg iff* la nearca distintiva de la ciencia moderna y podría demostrarse su operación detrás de empresas científicas tan diferentes, en apariencia, como aquéllas del formalista ruso Tynianov, [1] del psicosociólogo Kurt Lewin, de Norbert Elias y de los precursores del estructuralismo en antropología, lingüística e historia; desde Sapir y Jakobson hasta Dumézil y Lévi-Strauss. Lewin invoca explícitamente a Cassirer, como yo mismo lo hago, para superar el sustancialismo aristotélico que impregna espontáneamente el pensamiento del mundo social. Podría, deformando la famosa fórmula de Hegel, afirmar que *lo real es relacional:* lo que existe en el mundo social son relaciones; no interacciones o vínculos intersubjetivos entre agentes, sino relaciones objetivas que existen "independientemente de la conciencia y la voluntad individuales", como dijera Marx.

En términos analíticos, un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación *(sitos)* actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) —cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del campo— y, de paso, por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.). En las sociedades altamente diferenciadas, el cosmos social está constituido por el conjunto de estos microcosmos sociales relativamente autónomos, espacios de relaciones objetivas que forman la base de una lógica V una necesidad específicas, que son irreductibles a las que rigen los demás campos. Por ejemplo, los campos artístico, religioso o económico obedecen a lógicas distintas: el campo económico surgió históricamente como ui universo en el cual, según se dice, "los negocios son los negocios" ("business is business"), y donde las relaciones de parentesco, amistad y amor están, en principio, excluidas; el campo artístico, por el contrario, se constituyó gracias a la negación, o inversión, de la ley de la ganancia material (1971d).

Usted emplea a menudo la imagen de "juego", para ofrecer una idea preliminar de lo que entiende por campo.

En efecto, se puede comparar el campo a un juego (aunque, a diferencia de este último, no se trate del producto de una creación deliberada y obedezca a reglas o, mejor dicho, a regularidades[2] que no son explicitadas o codificadas). Así, tenemos *apuestas* que son, en lo esencial, resultado de la competición entre los jugadores; una *inversión en el juego,* illusio (de *htdus,* es decir, juego): los jugadores están atrapados por el juego. Y si no surgen entre ellos antagonismos, a veces feroces, es porque otorgan al juego y a las apuestas una creencia *(doxa),* un reconocimiento que no se pone en tela de juicio (los jugadores aceptan, por el hecho de participar en el juego, y no por "contrato", que dicho juego es digno de ser jugado, que vale la pena), y esta *colusión* forma la base de su competición y conflictos. Disponen de *triu? fos,* esto es, de cartas maestras cuya fuerza varía según el juego: así como la fuerza relativa de las cartas cambia de acuerdo con los juegos, la jerarquía de las diferentes formas de capital (económico, cultural, social, simbólico) se modifica en los diferentes campos. Dicho de otra manera, existen cartas válidas y eficientes en todos los campos —se trata de las especies fundamentales de capital—, pero su valor relativo como triunfos varía según los campos e, incluso, de acuerdo con los estados sucesivos de un mismo campo. En términos fundamentales, el valor de una especie de capital —por ejemplo, el dominio del griego o del cálculo integral— depende de la existencia de un juego, de un campo en el cual dicho triunfo pueda utilizarse. Un capital o una especie de capital es el factor eficiente en un campo dado, como arma y como apuesta; permite a su poseedor ejercer un poder, una influencia, por tanto, *existir* en un determinado campo, en vez de ser una simple "cantidad deleznable". En el trabajo empírico, una sola y misma tarea es la de determinar qué es el campo, cuáles son sus límites, qué tipos de capital operan en él, dentro de qué límites se resienten sus efectos, etc. (Se advierte que las nociones de capital y de campo son estrechamente interdependientes.)

En todo momento, el estado de las relaciones de fuerza entre los jugadores es lo que define la estructura del campo: podemos imaginar que cada jugador tiene, frente a sí, pilas cíe fichas de diferentes colores, correspondientes a las diferentes especies de capital que posee, de manera que su *Aceza relativa en el juego,* su *posición* en el espacio de juego y, asimismo, sus *estrategias de juego,* sus jugadas, niás o menos arriesgadas, más o menos prudentes, más o menos subversivas o conservadoras, dependen del volumen global de sus fichas y de la estructura de las pilas de fichas, al mismo tiempo que del volumen global de la estructura de su capital. Dos individuos poseedores de un capital global aproximadamente equivalente pueden diferir, tanto en su posición corno en sus tomas de posición, por el hecho de que uno tiene (relativamente) mucho capital económico y poco capital cultural (por ejemplo, el propietario de una empresa privada), y el otro, mucho capital cultural y poco capital económico (como un profesor).

Mejor dicho, las estrategias del `jugador" y todo lo que define su `juego" dependen, de hecho, no sólo del volumen y de la estructura de su capital *en*

el momento considerado y de las posibilidades de juego que aquéllas le aseguran (Huyghens hablaba de *lusiones,* término igualmente derivado de la voz latina *ludes,* para designar las probabilidades objetivas), sino también de la *evolución en el tiempo* del volumen y la estructura de su capital, es decir, de su trayectoria social y de las disposiciones (habitus) que son constituidas en la relación prolongada con cierta estructura objetiva de posibilidades.

Y esto no es todo: los jugadores pueden jugar para incrementar o conservar su capital, sus fichas, conforme a las reglas tácitas del juego y a las necesidades de reproducción tanto del juego como de las apuestas. Sin embargo, también pueden intentar transformar, en parte o en su totalidad, las reglas inmanentes del juego; por ejemplo, cambiar el valor relativo de las fichas, la paridad entre las diferentes especies de capital, mediante estrategias encaminadas a desacreditar la subespecie de capital en la cual descansa la fuerza de sus adversarios (v. gr., el capital económico) y evaluar la especie de capital que ellos poseen en abundancia (v. gr., el capital jurídico). Se verifican numerosas luchas de este tipo al interior del campo del poder; en particular, las dirigidas a apropiarse de un poder sobre el Estado, es decir, sobre los recursos económicos y políticos que confieren al Estado un poder sobre todos los juegos y las reglas que los rigen.

Esta analogía ilustra muy bien el nexo existente entre los conceptos que usted utiliza en su teo? ía. Pero ahora, hay que volve?, con mayor precisión, a algunas preguntas. Primera, ¿cómo se determina la existencia de un campo y sus fronteras?

La cuestión de los límites del campo *siempre se plantea dentro del campo mismo y,* por consiguiente, no admite ninguna respuesta a *priori.* Los participantes en un campo —por ejemplo, las empresas económicas, los grandes modistas o los novelistas— procuran en todo momento diferenciarse de sus rivales más cercanos, a fin de reducir la competencia y establecer un monopolio sobre un determinado subsector del campo. (Habría que corregir esta frase, la cual incurre en la "parcialidad" teleológica que, con frecuencia, se ale atribuye al cornprender que para mí, la búsqueda de la distinción es el principio de las prácticas culturales: otro efecto cuyo nombre tiene funestas implicaciones. Existe una producción de diferencia que en nada obedece a la búsqueda de la diferencia. Hay muchos individuos —pienso, v. gr., en Flaubert— para quienes existir en un campo es, *co ipso,* diferir, ser diferente, recalcar la diferencia. Estas personas están a menudo dotadas de características que hacen que no **deberían** estar ahí, que debieron haber sido eliminadas de entrada. Pero ya es tiempo de cerrar el paréntesis.) Asimismo, los participantes se esfuerzan por excluir del campo a una parte de los colegas actuales o potenciales, aumentando, por ejemplo, el valor del derecho de ingreso o imponiendo cierta definición de pertenencia al mismo. Esto es lo que hacernos cuando decimos, por ejemplo, que Fulano o Mengano no es un sociólogo, o un *verdadero* sociólogo, conforme

a las exigencias inscritas en la ley fundamental del campo, tal corno la concebimos. Sus esfuerzos por imponer o hacer reconocer tal o cual criterio de competencia y pertenencia pueden ser más o menos exitosos, según la coyuntura. Así, las fronteras del campo no pueden determinarse sino mediante una investigación empírica. Rara vez toman la forma de fronteras jurídicas (v. gr., *numerus clausus),* aunque los campos siempre conllevan "barreras de ingreso" tácitas o institucionalizadas.

A riesgo de caer en una redundancia, diré que un campo puede concebirse como un espacio donde se ejerce un efecto de campo, de suerte que lo que le sucede a un objeto que atraviesa este espacio no puede explicarse cabalmente por sus solas propiedades intrínsecas. Los límites del campo se encuentran en el punto en el cual terminan los efectos de campo. Por consiguiente, debemos intentar medir en cada caso, mediante diversos procedimientos, el punto en que estos efectos estadísticamente detectables disminuyen o se anulan. En el trabajo de investigación empírica, la construcción de un campo no se lleva a cabo por medio de un acto de decisión. Por ejemplo, no creo que el conjunto de lis asociaciones culturales (coros, compañías teatrales, clubes de lectores, etc.) de determinado estado estadounidense o de cierto departamento francés constituva un campo. Por el contrario, el trabajo de Jerome Karabel (1984) sugiere que las principales universidades de los Estados Unidos son vinculadas por relaciones objetivas tales que la estructura de estas relaciones (materiales o simbólicas) ejerce efectos dentro de cada una de ellas. Lo mismo sucede con los periódicos: Michael Schudson (1978) demuestra que no se puede entender el surgimiento de la idea moderna de "objetividad" en el periodismo, si no se advierte que aparece en periódicos deseosos de afirmar su respeto a las normas de respetabilidad oponiendo "informaciones" a las simples "noticias" de los órganos de prensa menos "exigentes". Solamente estudiando cada uno de estos universos, podemos determinar cómo son constituidos concretamente, en dónde terminan, quiénes forman parte y quiénes son excluidos de ellos, y si realmente constituyen un campo.

¿Cuáles son los motores del, funcionamiento y el cambio del campo?

El principio de la dinámica de un campo radica en la configuración particular de su estructura, en la distancia o en los intervalos que separan a las diferentes fuerzas específicas que se enfrentan dentro del mismo. Las fuerzas que son activas en el campo y que, por lo mismo, el analista selecciona como pertinentes, porque producen las diferencias más importantes, son aquéllas que definen el capital específico. Como dije a propósito ciel juego y de los triunfos, un capital sólo existe y funciona en relación con un campo: confiere un poder sobre el campo, sobre los instrumentos materializados o incorporados de producción o reproducción, cuya distribución constituye la estructura misma del campo, así corno sobre las regularidades y las reglas que

definen el funcionamiento ordinario del campo *y,* de ahí, sobre las ganancias que se generan en el mismo.

En tanto que campo de fuerzas actuales y potenciales, el campo es igualmente campo de luchas por la conservación o la transformación de la configuración de dichas fue',zas. Además, como estructura de relaciones objetivas entre posiciones de fuerza, el campo subyace y orienta las estrategias mediante las cuales los ocupantes de dichas posiciones intentan, individual o colectivamente, salvaguardar o mejorar su posición e imponer el principio de jerarquización más favorable a sus propios productos. Dicho de otra manera, las estrategias de los agentes dependen de su posición en el campo, es decir, en la distribución del capital específico, así como de la percepción que tienen del campo, esto es, de su punto de vista *sobre* el campo como vista tomada a partir de un punto *dentro* del campo.

¿Cuál es la diferencia entre un campo y un "aparato", como lo entiende Althvsser, o entre un campo y un sistema, tal como lo concibe Luhmann?

Existe una diferencia esencial: en un campo, hay luchas; por tanto, hay historia. Me opongo abiertamente a la noción de aparato que es, para mí, el caballo de Troya del peor funcionalismo: un aparato es una máquina infernal, programada para alcanzar ciertas metas.[3] (Esta visión del complot, la idea de que una voluntad demoniaca es responsable de todo lo que acontece en el mundo social, medra en el pensamiento "crítico".) El sistema escolar, el Estado, la Iglesia, los partidos políticos y los sindicatos no son aparatos, sino campos. En un campo, los agentes y las instituciones luchan, con apego a las regularidades y reglas constitutivas de este espacio de juego (y, en ciertas coyunturas, a propósito de estas mismas reglas), con grados diversos de fuerza y, de ahí, con diversas posibilidades de éxito, para apropiarse de las ganancias específicas que están en juego en el juego. Quienes dominan en un determinado campo están en posición de hacerlo funcionar en su beneficio, pero siempre deben tener en cuenta la resistencia, las protestas, las reivindicaciones y las pretensiones, "políticas" o no, de los dominados.

Es verdad que dentro de ciertas condiciones históricas, las cuales deben estudiarse empíricamente, un campo puede comenzar a funcionar como aparato.[4] Cuando el dominante logra aplastar o anular la resistencia y las reacciones del dominado, cuando todos los movimientos ocurren exclusivamente de arriba hacia abajo, la lucha y la dialéctica constitutivas del campo tienden a desaparecer. Sólo puede haber historia mientras los individuos se rebelen, resistan y reaccionen. Las instituciones totalitarias —asilos, prisiones, campos de concentración— y las dictaduras son intentos de acabar con la historia. Así, los aparatos representan un caso extremo, algo que se puede considerar un estado patológico de los campos. Pero, se trata de un extremo que nunca se alcanza del todo, aun en los regímenes "totalitarios" más represivos.`'

En cuanto a la teoría de sistemas, es cierto que contiene algunas semejanzas superficiales con la teoría de los campos. Los conceptos de "autorreferencialidad" o "autoorganización" podrían fácilmente sustituirse por mi noción de autonomía: en ambos casos, a decir verdad, el proceso de diferenciación y autonomización desempeña un papel central. Pero las diferencias entre las dos teorías no dejan de ser radicales. En primer lugar, el concepto de campo excluye el funcionalismo y el organicismo: los productos de un campo dado pueden ser sistemáticos sin ser resultado de un sistema y, en particular, de un sistema caracterizado por funciones comunes, una cohesión interna y una autorregulación; postulados éstos de la teoría de sistemas que deben ser rechazados. Si bien es cierto que, en los campos literario o artístico, por ejemplo, pueden considerarse como sistema las tomas de posición constitutivas de un espacio de posibilidades, permanece el hecho de que estas posibles tomas de posición constituyen un sistema de diferencias, de propiedades distintivas y antagónicas que no se desarrollan conforme a su propio movimiento interno (como lo implica el principio de autodiferencialiclad), sino a través de los conflictos internos del campo de producción. El campo es escenario de relaciones de fuerza y de luchas encaminadas a transformarlas y, por consiguiente, el sitio de un cambio permanente. La coherencia que puede observarse en un estado dado del campo, su aparente orientación hacia una función única (por ejemplo, en el caso de las Grandes Escuelas en Francia, la reproducción de la estructura del campo del poder), es resultado del conflicto y la competencia, mas no de una suerte de autodesarrollo inmanente de la estructura.[6]

Una segunda diferencia importante estriba en que un campo no está integrado por partes o componentes. Cada subcampo posee su propia lógica, reglas y regularidades específicas, y cada etapa de la división de un campo conlleva un auténtico salto cualitativo (por ejemplo, cuando pasamos del nivel del campo literario en su conjunto a aquél del subcampo de la novela o del teatro).' Todo campo constituye un espacio de juego potencialmente abierto cuyos límites son *fronteons dinâniicas,* las cuales son objeto de luchas dentro del mismo campo. Un campo es un juego que nadie inventó, pero que resulta mucho más fluido y complejo que todos los juegos que se puedan imaginar. Dicho esto, para entender a cabalidad todo lo que separa a los conceptos de campo y sistema, es necesario aplicarlos y compararlos a través de los objetos empíricos que producen.[8]

En pocas palabras, ¿cóm o debe llevarse a cabo el estudio de un campo, y cud les son las etapas necesarias en este tipo de análisis?

Un análisis en términos de campo implica tres momentos necesarios e interrelacionados (1971a). Primero, hay que analizar la posición del campo en relación con el campo del poder. Así se descubre que el campo literario, por ejemplo, está incluido erg el campo del poder (1983c), donde ocupa una

posición dominada. (O, en un lenguaje mucho menos adecuado: los artistas y los escritores, o los intelectuales en un sentido más general, son una "fracción dominada de la clase dominante".) Segundo, es menester establecer la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes o las instituciones que compiten dentro del campo en cuestión. Tercero, se deben analizar los habitus de los agentes, los diferentes sistemas de disposiciones que éstos adquirieron mediante la interiorización de un tipo determinado de condiciones sociales y económicas y que encuentran, en una trayectoria definida dentro del campo considerado, una oportunidad más o menos favorable de actualizarse.

Desde el punto de vista metodológico, el campo de las posiciones es inseparable del campo de las tomas de posición, entendido como el sistema estructurado de las prácticas y expresiones de los agentes. Arribos espacios, es decir, el de las posiciones objetivas y el de las tomas de posición, deben analizarse juntos y tratarse corno "dos traducciones de una misma frase", según la fórmula de Spinoza. Dicho esto, dada una situación de equilibrio, el espacio de las posiciones tiende a regir el espacio de las tomas de posición. Las revoluciones artísticas son el resultado de la transformación de las relaciones de poder constitutivas del espacio de las posiciones artísticas, la cual es posible en virtud del encuentro de la intención subversiva de una fracción de los productores con las expectativas de una fracción de su público; es decir, debido a una transformación de las relaciones entre el campo intelectual y el campo del poder (1987g). Lo que es verdad para el campo artístico también se aplica a los demás campos. Así, podemos observar la misma correspondencia entre las posiciones dentro del campo universitario en vísperas de mayo del 68 y las posiciones tomadas en ocasión de aquel acontecimiento, como lo demuestro en *Homo acadennicus,* o bien entre las posiciones objetivas de los bancos en el campo económico y las estrategias que éstos aplican en materia de publicidad, administración del personal, etc.

Dicho en otras palabras, gel, campo constituTe una 'mediación capital ent re las condiciones socioeconómicas y las prácticas de quienes, forman parte de él,?

Las determinaciones que pesan sobre los agentes situados en un campo determinado (intelectuales, artistas, políticos o industrias de la construcción) nunca se ejercen directamente sobre ellos, sino sólo a través de la mediación específica constituida por las formas y las fuerzas del campo, es decir, después de haber sufrido una reestructuración (o, si se prefiere, una refracción), la cual es tanto más importante cuanto más autónomo sea el campo, esto es, cuanto rnás capaz sea de imponer su lógica específica, que es el producto acumulado de una historia particular. Dicho esto, podemos observar toda una gama de homologías estructurales y funcionales entre el campo de la filosofía, el campo político, el campo literario, etc., y la estructura del espacio

social: cada uno de ellos tiene sus dominantes y dominados, sus luchas por la conservación o la subversión, sus mecanismos de reproducción, etc. Pero cada una de estas características reviste, en cada campo, una forma específica, irreductible (una homología podría definirse como una semejanza dentro de la diferencia). Así, las luchas al interior del campo filosófico, por ejemplo, siempre están sobredeterminadas y tienden a funcionar de acuerdo con una lógica doble. Tienen implicaciones políticas, en virtud de la homología de posiciones que se establece entre tal o cual escuela filosófica y tal o cual grupo político o social dentro del espacio social tomado en su conjunto. [9]

Una tercera propiedad general de los campos es el hecho de que son sistemas de relaciones independientes de las poblaciones que definen dichas relaciones. Cuando hablo del campo intelectual, sé muy bien que, en este campo, encontraré "partículas" (supongamos, por un momento, que se tratara de un campo físico) que obedecen a fuerzas de atracción, de repulsión, etc., como sucede en un campo magnético. Hablar de campo es otorgar primacía a este sistema de relaciones objetivas sobre las partículas propiamente dichas. Podríamos afirmar, retomando la fórmula de un físico alemán, que el individuo, como el electrón, es una *Ausgeburt des Felds,* es decir, una emanación del campo. Tal o cual intelectual en particular, tal o cual artista sólo existe *como tal* porque hay un campo intelectual o artístico. (Así, podemos resolver la eterna pregunta, tan socorrida entre los historiadores del arte, consistente en saber en qué momento se deja de ser artesano para convertirse en artista; interrogante que, planteado en estos términos, no tiene mucho sentido, puesto que esta transición se verifica de manera progresiva, durante la constitución de un campo artístico, donde puede aparecer algo como un artista.)'°

La noción de campo está ahí para recordar que el verdadero objeto de una ciencia social no es el individuo, es decir, el "autor", aunque sólo pueda construirse un campo a partir de individuos, puesto que la información necesaria para el análisis estadístico suele estar ligada a individuos o instituciones singulares. El centro de las operaciones de investigación debe ser el campo. Esto no implica de ninguna manera que los individuos sean puras "ilusiones", que no existan, sino que la ciencia los construye como *agentes, y* no como individuos biológicos, actores o sujetos: estos agentes son socialmente constituidos como activos y actuantes en el campo, debido a que poseen las características necesarias para ser eficientes en dicho campo, para producir efectos en él. Más aún, es a través del conocimiento del campo donde ellos están inmersos que podernos captar mejor lo que define su singularidad, su originalidad, su *punto de vista como* posición (en un campo), a partir de la cual se conforma su visión particular del mundo y del mismo campo.

Lo cual se explica por el hecho de que existe, en todo momento, algo así como un derecho de entrada que todo campo impone y que define el derecho de participa?; seleccionando así ciertos agentes con respecto a otros.

Lo que legitima el derecho de ingresar a un campo es la posesión de una configuración particular de características. Una de las metas de la investigación es identificar estas propiedades activas, estas características eficientes, es decir, estas formas de *capital específico.* Así, nos encontramos ante una especie de círculo hermenéutico: para construir un campo, hay que identificar aquellas formas de capital específico que habrán de ser eficientes en él y, para construir estas formas de capital específico, se debe conocer la lógica específica del campo. En el proceso de la investigación este incesante vaivén resulta tedioso y difícil."

Afirmar que la estructura del campo —usted observará que construí, de manera progresiva, una definición del concepto— se define con base en la estructura de la distribución de las formas particulares de capital activas en él, equivale a sostener que cuando mi conocimiento de las formas de capital es adecuado, puedo diferenciar todo lo que haya que distinguir en ellas. Por ejemplo (y éste es uno de los principios que orientó mi trabajo acerca de los profesores universitarios), no nos podemos conformar con un modelo explicativo que sea incapaz de diferencial a los individuos o, mejor dicho, las posiciones que la intuición ordinaria del universo en cuestión opone fuertemente entre sí, y cabe preguntarse qué variables olvidadas permitirían distinguirlos. (Un paréntesis: la intuición ordinaria es de lo más respetable; sin embargo, hay que asegurarse de no hacerla intervenir en el análisis sino sobre una manera consciente y razonada, así como de cqntrolar empíricamente su validez, a diferencia de aquellos sociólogos que la emplean de modo inconsciente, como cuando construyen esas especies de tipologías dualistas a las que critico al principio de *Homo acadeinicus,* tales como "intelectual universal" en oposición a "intelectual local".)

Ultimo punto: los agentes sociales no son "partículas" mecánicamente arrastradas y empujadas por fuerzas externas.i[2] Son, más bien, portadores de capital y, según su trayectoria y la posición que ocupan en el campo en virtud de su dotación de capital (volumen y estructura), propenden a orientarse activamente, ya sea hacia la conservación de la distribución del capital, va sea hacia la subversión de dicha distribución. Desde luego, las cosas no son tan sencillas, pero pienso que se trata de una propuesta muy general, que se aplica al espacio social en su conjunto, aunque no implica que todos los poseedores de una cantidad Deducida de capital sean forzosamente revolucionarios, ni que todos los poseedores de un gran capital sean automáticamente conservadores.

El, universo social, al menos en las sociedades avanzadas, se compone de varios campos diferenciados (pie poseen, al 'mismo tiempo, propiedades inva riantes ((luo j?Istfica el proyecto de una teoría general de los campos) y propiedades va riables, arraigadas en su lógica e historia específicas (lo cual requiere un análisis genético y comparativo de cada 'uno ellos). ¿Cómo se articulan entre sí estos diferentes campos?

En buena lógica, no debería responder a esta pregunta, porque es demasiado difícil y corro el riesgo de decir cosas demasiado sencillas, esto es, de hacer que se piense en términos de "instancias" (todavía presente en un segundo plano), de "articulación", etc., lo cual ha permitido a ciertos marxistas aportar soluciones verbales a cuestiones que solamente el análisis empírico puede resolver en cada caso. En efecto, creo que no existe ninguna ley transhistórica de las relaciones entre los campos. Desde luego, es difícil no admitir que, en las sociedades industriales, el campo económico ejerce efectos particularmente poderosos. Pero, ¿significa esto que debamos admitir el postulado de la determinación (universal), "en última instancia", por la economía? Ofreceré un ejemplo que, creo yo, hará entender hasta qué punto esto es complicado: el del campo artístico, que estudié bastante a fondo. Al término de un proceso que se inicia en el Quattrocento, el campo artístico accede, a finales del siglo xlx, a la autonomía: está por completo liberado del encargo y de la sociedad comanditaria, produce él mismo su propio mercado que, por otra parte, es un mercado diferido. Por fin está libre de comanditarios, mecenas y academias. Ahora bien, hoy en día, vemos resurgir al mecenas, privado o público, la dependencia directa, y la idea de un proceso lineal e infinito de autonomización es puesta en tela de juicio. Pienso en un pintor contemporáneo, Hans Haacke, quien cuestiona desde el punto de vista artístico los logros de la creación artística en materia de autonomía. Por ejemplo, para una exposición en el Museo Guggenheim, presentó un cuadro ilustrativo de los orígenes dq los recursos financieros de la familia Guggenheim: el administrador del museo no tenía otra opción sino renunciar, en el caso de exhibirlo, o ponerse en ridículo ante los demás artistas, en el caso de no hacerlo. Así, basta con que un artista devuelva al arte una función para que, inmediatamente, surjan problemas. Y así descubrimos que la autonomía que los artistas, en un principio dependientes con respecto al contenido y la forma de sus obras, habían ganado, implicaba una supeditación a la necesidad; los artistas habían hecho de la necesidad una virtud al adjudicarse el dominio absoluto de la forma, pero al costo de una renuncia igualmente absoluta a la función. Tan pronto como pretenden ejercer nuevamente una función, sobre todo crítica, redescubren los límites de su autonomía.

Como lo demuestra este ejemplo, las relaciones entre los campos —el artístico y el económico en este caso particular— nunca se definen de una vez por todas, ni siquiera en las tendencias generales de su evolución. Y la mayor virtud de la noción es la de obligar a preguntarse, con respecto a cada campo, cuáles son sus límites, cómo se articula con otros campos, etc. Esto no significa que nos encontremos en el vacío teórico de un empirismo positivista. Disponemos de un sistema de preguntas reiterativas, que podemos formular a la realidad.

En un número reciente de Actes de la recherche en sciences sociales, *dedicado a la "economía doméstica'; es decir; al conjunto de los espacios sociales que deben*

tenerse en cuenta para entende', la producción y circulación de este bien económico particular que es la vivienda individual, usted analizó la génesis de las políticas estatales que, por lo menos en este caso (y, sin duda, de manera más general), determinan en una forma muy directa el funcionamiento del mercado. Y también esbozó una teoría del Estado como una especie de metacampo.[13]

En efecto, me parece que, desde el momento en que se examina de cerca lo que acontece en aquello que se ha dado en llamar "Estado", desaparece la mayor parte de los problemas *escolásticos* que los *scholars* ("estudiosos"), *armchair marxists* ("marxistas de café") y otros sociólogos especulativos se plantean en relación con el Estado, noción casi metafísica que es preciso pulverizar para poder "volver a las cosas mismas", como dijera Husserl en un contexto enteramente distinto. Pienso, por ejemplo, en la alternativa teórica consagrada de la "correspondencia" (o de la dependencia) y la "autonomía". Se hace corno si el Estado fuera una realidad bien definida, perfectamente delimitada y unitaria, que estableciera Luna relación de exterioridad con fuerzas externas, las cuales estarían también claramente definidas (por ejemplo, en el caso de Alemania, que hizo cor'r'er mucha tinta, a causa del famoso *Sonde'noeg,* la gran aristocracia terrateniente de *los Junke')s* o la gran burguesía industrial; en el caso de Inglaterra, la burguesía urbana de los grandes empresarios y la aristocracia provincial). En realidad, lo que encontramos concretamente es un conjunto de campos burocráticos o administrativos (los cuales a menudo adoptan la forma concreta de comisiones), donde los agentes y grupos de agentes gubernamentales o no gubernamentales luchan en persona o por procuración por esta forma particular de poder que es el poder de *regir una* esfera particular de prácticas (v. gr., la producción de viviendas individuales o habitacionales colectivas) mediante leyes, reglamentos, medidas administrativas (subsidios, autorizaciones, etc.), en fin, todo aquello que corresponda a una política *(policy).* Así, el Estado, si se insiste en conservar esta designación, sería un conjunto de campos de fuerzas en donde se llevan _a cabo luchas cuyo objetivo sería (corrigiendo la célebre fórmula de Nlax Weber) *el, monopolio de la violencia simbólica legítinna:*[14] es decir, el poder de constituir e imponer corno *universal y universalmente* aplicable en el marco de una nación, esto es, dentro de los límites fronterizos de un país, un conjunto común de normas coercitivas.

Estos campos, como lo demostré en el caso de la política de vivienda en Francia durante 1970-1980, son escenario del enfrentamiento entre fuerzas pertenecientes tanto al sector privado (banqueros y bancos, empresas constructoras y constructores, etc.) como al sector publico (ministerios, servicios dentro de dichos ministerios, "cuerpos" corno, en este caso particular, los inspectores de finanzas y los ingenieros de minas), es decir, subuniversos, organizados ellos mismos en campos y, al mismo tiempo, unidos y divididos por luchas internas y oposiciones de fuera. La noción de Estado sólo tiene sentido congo *designación estenográfica* (pero, por lo mismo, muy peligrosa)

de estas *relaciones objetivas* entre *posiciones* de poder (de diferentes tipos) susceptibles de formal parte de redes *(networks)* más o menos estables (de coalición, de clientela, etc.) y de manifestarse en interacciones fenomenológicamente muy distintas, que incluyen desde el conflicto abierto hasta una colusión más o menos disimulada.

Desde el momento en que miramos de cerca el modo en que agentes u organismos "privados", ellos mismos en competencia (como los bancos interesados en la promulgación de reglamentos favorecedores de la venta de nuevas formas de crédito inmobiliario), colaboran mutuamente para orientar o determinar la política del "Estado" en cada una de las áreas de actividad económica o cultural (observaríamos lo mismo al estudiar una reforma del contenido de los programas escolares), cómo constituyen coaliciones y redes de influencia con otros agentes u organismos con los cuales comparten los intereses y la preferencia hacia determinada política o medida, cómo se enfrentan a agentes u organismos burocráticos que tienen sus propios intereses y recursos (por ejemplo, el capital propiamente burocrático de gestión de los reglamentos), nos alejamos irremediablemente de las especulaciones en torno a la correspondencia y la autonomía. Y, expresando mi punto de vista, simpatizo mucho más, en este sentido, con el *network analysis* de Edward O. Laumann (con quien discrepo en otros respectos) que con Nicos Poulantzas o Theda Skocpol (para citar dos nombres emblemáticos de las posiciones tradicionales con respecto a la correspondencia y la autonomía). Esto, a fin de señalar de paso que, en estos asuntos corno en otros, los *arm-chair ancists,* materialistas sin material, a quienes no me cansé de oponerme cuando estaban en su apogeo —durante la década de los sesenta—, han contribuido en mucho a la perpetuacióIn de problemas escolásticos.

Esto es lo que, en términos generales, dificulta mi posición en el campo sociológico: por una parte, coincido en apariencia con los "grandes teóricos" (los estructuralistas, en particular, porque insisto en los grandes equilibrios estructurales, irreductibles a las interacciones y prácticas en las cuales se manifiestan); por la otra, me solidarizo con Ios investigadores que miran las cosas más de cerca (pienso, por ejemplo, en los interaccionistas, en Goffman, así como en todos aquellos que, a través de la observación directa o del análisis estadístico, descubren realidades empíricas ignoradas por los "grandes teóricos"; estos últimos observan la realidad desde una posición demasiado elevada). Sin embargo, no puedo aceptar la filosofía del mundo social que a menudo subvace a su interés por los detalles de la práctica social y que, en todo caso, les es impuesta por la visión cercana y la "miopía" teórica que ella favorece.

¿Pod? ía usted precisar en qué se distingue su concepción del Estado corno conjunto de campos burocráticos parcialmente desglosados de la noción de Estado organizacional, desarrollada por Edward Laumann y David Knoke (1988), y *del* network analysis?

Podría retomar aquí la distinción que planteé, contra Max Weber sobre todo, entre estructura e interacción, entre relación estructural, permanente y visible, y relación efectiva, actualizada en un intercambio particular (1971c, 1971f, 1980f, 1987f). De hecho, la estructura de un campo, como espacio de relaciones objetivas entre posiciones definidas por su rango en la distribución de los poderes o de las especies de capital, difiere de las redes más o menos duraderas donde puede manifestarse por un tiempo más o menos prolongado. Ella es la que determina la posibilidad o imposibilidad (o, más precisamente, la probabilidad más o menos grande) de que se instauren los intercambios que expresan y mantienen la existencia de redes. La tarea de la ciencia es sacar a relucir la estructura de la distribución de los recursos (o de las especies de capital) que, a través de los intereses y disposiciones que condiciona, tiende a determinar la estructura de las tornas de posición individuales o colectivas. En el *network analysis,* el análisis de estas estructuras (que requiere un modo de pensamiento estructural, más difícil de expresar mediante datos cuantificados y formalizados, salvo que se recurra al análisis de las correspondencias), ha sido sacrificado en favor del análisis de los *nexos particulares* (entre agentes o instituciones) y de los *flujos* (de información, recursos, servicios, etc.) en los cuales aquéllos se manifiestan.

De hecho, cabría extenderme en este punto sobre las investigaciones que estoy llevando a cabo, desde hace varios años, acerca de la génesis del Estado moderno. Podría afirmar, simplificando mucho las cosas, que la construcción del Estado dinástico y, luego, del Estado burocrático, adoptó la forma de un proceso de concentración de diferentes especies de poder, o de capital, y que desembocó, en un primer momento, en la monopolización privada —por el rey— de un poder público, a la vez externo y superior a todos los poderes privados (los señores, los burgueses urbanos, etc.). La concentración de estas diferentes especies de capital —económico (gracias a la tributación), militar, cultural, jurídico y, más generalmente, simbólico—, que corrió pareja con la construcción de los diferentes campos correspondientes, originó el surgimiento de un capital específico, propiamente estatal y nacido de la acumulación, que permite al Estado ejercer un poder sobre los diferentes campos y sobre las diferentes especies particulares de capital. Esta especie de metacapital capaz de ejercer un poder sobre las otras especies de capital y, en particular, sobre las tasas de intercambio entre ellas (y, de paso, sobre las relaciones de fuerza entre sus detentadores), define el poder propiamente estatal. De ahí se desprende que la construcción del Estado sea simultánea a la construcción del campo del poder, entendido como el espacio de juego dentro del cual los poseedores de capital (de diferentes especies) luchan, *sobre todo,* por el poder sobre el Estado, es decir, sobre el capital estatal que otorga poder sobre las diferentes especies de capital y sobre su reproducción (en particular, a través de la institución escolar).

3. *Habitus, illusio y* racionalidad

El empleo que usted hace de la noción de interés ha motivado con frecuencia la acusación de "economicismo ".[1] *¿Qué papel teórico desempeña el interés en su modo de análisis?*

La noción de interés se me ha impuesto como un instrumento de ruptura con una antropología física, con una concepción ingenua de la conducta humana, que predominaban cuando comencé a trabajar en las ciencias sociales. He citado en varias ocasiones un comentario de Weber a propósito del derecho, según el cual los agentes sociales sólo obedecen a la regla en la medida en que el interés que tengan en obedecerla supere al que tengan en desobedecerla. Tan rudo principio materialista nos recuerda que, antes de intentar descubrir las reglas conforme a las cuales actúan los agentes, deberíamos preguntarnos qué es lo que vuelve eficientes a estas reglas.

En el área de la sociología de la cultura y de los intelectuales, de donde estaba particularmente excluida y donde resulta especialmente escandalosa, así como en reacción contra la visión dominante del universo intelectual y para cuestionar la ideología de la *freisch-webende Intelligenz,* introduje la noción de interés. Para ello, me apoyé en Weber, quien utilizaba el modelo económico a fin de revelar los intereses específicos de los grandes protagonistas del juego religioso, es decir, los sacerdotes, profetas y brujos (1971c, 1987f). Ahora, prefiero utilizar el término ilhcsio, puesto que siempre aludo a intereses específicos que son, a la vez, presupuestos y productos del funcionamiento de campos históricamente delimitados. De modo paradójico, la palabra "interés" ha suscitado la acusación refleja de econornicismo, puesto que la totalidad de mi obra ha estado orientada, desde el principio, contra la reducción de todas las prácticas a la economía.[2] De hecho, tal corno la empleo, esta noción se halla al servicio de un reduccionismo deliberado y provisional que me permite introducir el modo materialista de pensamiento en la esfera cultural, de la cual fue históricamente expulsada cuando se

inventó la visión moderna del arte y cuando el campo de la producción cultural conquistó su autonomía (1980h, 1987d).

Para entender la noción de interés, es menester advertir que ésta no sólo se opone a la del desinterés o la gratitud, sino también a la de indiferencia. Ser indiferente significa no sentirse motivado por el juego: lo mismo que al asno de Buridan, este juego me deja indiferente o, como se acostumbra decir, me da igual. La indiferencia es un estado axiológico de no-preferencia y, al mismo tiempo, un estado de conocimiento en el cual soy incapaz de distinguir entre las apuestas propuestas. Tal era la meta de los estoicos: alcanzar un estado de ataraxia *(ataraxia* significa impasibilidad). La *illusio* es lo contrario de la ataraxia: se refiere al hecho de estar involucrado, de estar atrapado en el juego y por el juego. Estar interesado quiere decir aceptar que lo que acontece en un juego social determinado tiene un sentido, que sus apuestas son importantes y dignas de ser emprendidas (1989i).

Esto significa que el concepto de interés, tal como lo concibo, es enteramente distinto del interés transhistórico y universal de la teoría utilitarista, universalización inconsciente de la forma de interés que genera y exige una economía capitalista. Lejos de ser una invariante antropológica, el interés es una arbitrariedad histórica,[3] una construcción histórica que sólo puede conocerse mediante el análisis histórico, *ex post,* a través de la observación empírica, y que puede ser deducido *a priori* de una concepción ficticia y a todas luces etnocéntrica del "Hombre".

Por tanto, esto implica que existen tantos "intereses" como campos, que cada campo presupone y genera, de manera simultánea, una forma específica de interés inconmensurable con los intereses vigentes en otras partes.

Cada campo define y activa una forma específica de interés, una *ilh^sio* específica como reconocimiento tácito ciel valor de las .apuestas propuestas en el juego y como dominio práctico de las reglas que lo rigen. Además, este interés específico implícito en la participación en el juego se diferencia de acuerdo con la posición ocupada en el juego (dominante en relación con dominado u ortodoxo en relación con hereje), y según la trayectoria que conduce a cada participante a esta posición.

Además de las nociones de interés e inversión, usted "tomó prestados " del lenguaje económico diferentes conceptos, tales como mercado y capital (por ejemplo, 1971d, 1986g), los cuales evocan el modo de 'razonamiento económico. Más aún, sus p?imeras investigaciones, lo mismo que sus trabajos nids recientes, comparten el rasgo común de situarse en el área de la sociología económica.[4] Sus trabajos iniciales acerca de los campesinos y trabajadores argelinos (1958, 1 962d, 1963, 1972a; Bourdieu, Da •bel, Rivet, y Seibel, 1963; Bourdieu y Sayad, 1964) intentaban, envie otras cosas, explicar el surgimiento de una disposición racional calculadora —el habitus del homo

oeconomicus— *entre el proletariado argelino, así como las consecuencias socioeconómicas de la incapacidad del subproletariado para dominar estas disposiciones exigidas por la economía capitalista brutalmente impuesta por el colonialismo francés. En su más reciente estudio acerca de la economía de la producción y el consumo de la vivienda individual en Francia, analizada como un campo (1990b, 1990f, 1990g; Bourdieu y de Saint Martin, 1990; Bourdieu, y Christin, 1990), usted examina, por una parte, la génesis social del sistema de preferencias y estrategias de los compradores y, por la otra, la organización y la dinámica espacial de los vendedores (las empresas inmobiliarias) y de los productos. Ahí descubre que el Estado —o el "campo burocrático"— desempeña, para ambas partes, un papel esencial, al estructurar su lugar de encuentro, el mercado, una constricción sociopolítica resultante de la refracción, en diferentes niveles territoriales del campo burocrático, de las demandas de una variedad de agentes sociales y económicos desigualmente armados para imponer la consideración de sus intereses. ¿En qué se distingue su enfoque teórico sobre el "enfoque económico " de la acción social?*

Lo único que comparto con la *ortodoxia económica* (me refiero aquí a la corriente, por cierto muy diversificada, que hoy día domina en la ciencia económica, la cual constituye un campo altamente diferenciado) son algunas palabras. Veamos la noción de inversión. La entiendo como la propensión a actuar que nace de la relación entre un campo y un sistema de disposiciones ajustadas a dicho campo, un significado del juego y de sus apuestas, que implican, al mismo tiempo, una inclinación y una aptitud para participar en el juego, estando ambas social e históricamente constituidas y no universalmente dadas. La teoría general de la economía de los campos que se elabora de manera progresiva, de generalización en generalización (llevo mucho tiempo trabajando en un libro donde intento aislar, en un plano más elevado de formalización, las propiedades generales de los campos), nos permite describir e identificar la forma especifica que los mecanismos y conceptos más generales, como los de capital, inversión e interés, revisten en cada campo, lo cual evita todas las especies de reduccionismo, empezando por el economicismo, que sólo reconoce el interés material y la búsqueda deliberada de las máximas ganancias monetarias.

Una ciencia general de la economía de las prácticas que no se limite artificialmente a las prácticas socialmente reconocidas como económicas debe tratar de comprender el capital, esta "energía de la física social" (1980f, p. 209), bajo todas sus formas y descubrir las leyes que rlgell su (:urivC1 sióí7 de una especie a otra. He demostrado que hay tres clases fundamentales de capital (cada una de ellas con subespecies): el económico, el cultural y el social (1986g). A estas tres formas, hay que añadir el capital simbólico, que es la modalidad adoptada por una u otra de dichas especies cuando es captada a través de las categorías de percepción que reconocen su lógica específica o, si usted prefiere, que desconocen el carácter arbi Arario de su

posesión y acumulación. No me detendré aquí en la noción de capital económico. Analicé las particularidades del capital cultural, al cual habría que denominar en realidad *capital info1?nacional* —para conferir a esta noción una completa generalidad— y que existe bajo tres formas, es decir, en los estados incorporado, objetivado e institucionalizado. [6] El capital social es la suma de los recursos, actuales o potenciales, correspondientes a un individuo o grupo, en virtud de que éstos poseen una red duradera de relaciones, conocimientos y reconocimientos mutuos más o menos institucionalizados, esto es, la suma de los capitales y poderes que semejante red permite movilizar. Hay que admitir que el capital puede revestir una diversidad de formas, si se quiere explicar la estructura y dinámica de las sociedades diferenciadas. Por ejemplo, para dar cuenta de la forma del espacio social en viejas naciones democráticas, tal congo Suecia, o en las sociedades de tipo soviético, es necesario considerar la especie particular de capital social que constituye el capital político, capital capaz de procurar privilegios y ganancias considerables a la manera del capital económico en otros campos sociales, al llevar a cabo una patrimonialización de los recursos colectivos (a través de los sindicatos, en el primer caso, y del partido comunista, en el segundo).

La economía ortodoxa ignora el hecho de que las prácticas pueden tener otros principios que las causas mecánicas o la intención consciente de maximizar la utilidad, y que pueden obedecer, empero, a una lógica económica inmanente: las prácticas tienen urna economía, una razón inmanente, que no puede reducirse a la razón económica, porque la economía de las prácticas puede definirse con referencia a gran variedad de funciones y fines. Reducir el universo de las formas de conducta a la reacción mecánica o a la acción intencional imposibilita esclarecer todas las prácticas que son razonables sin ser el producto de un designio razonado y, menos aún, de un cálculo consciente.

Listed esclareció los conceptos de campo y capital. Existe una terce'i a, categoría central que constituye un puente entre ellos, porque postula el mecanismo que "orilla" a los agentes a adoptar tal o cual estrategia, subversión o conservación o, por decirlo así, a permanecer indiferentes al juego o a salirse del mismo: la noción de habitus[7] permite rearticular los conceptos aparentemente económicos de capital, mercado, interés, etc., para, convertirlos en un modelo de acción profundamente dife rente de aquél de la economía.

Tantas veces he ahondado en el significado y la función del concepto de habitus que me incomoda volver sobre el tema, a sabiendas de que sólo podría repetir lo ya dicho, pero simplificando todo y sin esclarecer nada... Aquí, me concretaré a señalar que esta noción tiene como función principal la de marcar la ruptura con la filosofía intelectualista (e intelectualocéntrica) de la acción, representada en particular por la teoría del *homo oeconomicus*

como agente racional que la llamada Rational Action Theory ha puesto de moda en fechas recientes, a pesar de que numerosos economistas la han repudiado (muchas veces sin decirlo de modo explícito o sin saberlo). Para dar cuenta de la lógica real de la práctica (expresión que constituye, en sí misma, una auténtica alianza de palabras, puesto que lo propio de la práctica es ser "lógica", tener una lógica —pienso en la práctica en. apariencia más ilógica, que es la acción ritual—, aunque no se origine en la lógica), propuse una teoría de la práctica como producto de un sentido práctico, de un sentido del juego socialmente constituido. Se trataba para mí, en un principio, de describir las formas más humildes de la práctica, las acciones rituales, las elecciones matrimoniales, las conductas económicas cotidianas, etc., escapando tanto del objetivismo de la acción, entendida como reacción mecánica carente de agente, como del subjetivismo, el cual describe la acción como la realización deliberada de una intención consciente, como libre propósito de una conciencia que establece sus propios fines y maximiza su utilidad mediante el cálculo racional.

Pero esta noción, con respecto a la cual debo señalar que designa ante todo una postura o, si se prefiere, un habitus científico, es decir, una manera peculiar de construir y aprehender la práctica atendiendo a su "lógica" específica, particularmente temporal, tiene también como función la de marcar la ruptura con otra oposición, igualmente funesta y, sin duda, mucho más difícil de superar: contra el empirismo, la teoría de la práctica corno práctica, plantea que los objetos (le conocimiento son construidos y no pasivamente registrados; contra el idealismo intelectualista, dicha teoría recuerda que el principio de esta construcción no es el sistema de las formas apriorísticas y de las categorías universales propias de un sujeto trascendental, sino esta suerte de trascendente histórico que es el habitus, un sistema socialmente constituido de disposiciones estructuradas y est ructurantes, adquirido mediante la práctica y siempre orientado hacia funciones prácticas. De acuerdo con el programa sugerido por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach,* la noción de habitus intenta posibilitar una teoría materialista del conocimiento que no relegue al idealismo la idea de que cualquier conocimiento, ingenuo o científico, requiere un trabajo de construcción; sin embargo, recalca que este trabajo no tiene nada en común con un trabajo meramente intelectual y que se trata de una actividad de construcción, incluso de reflexión práctica, que las nociones comunes de pensamiento, conciencia y conocimiento nos impiden concebir adecuadamente. Todos aquéllos que han empleado antes que yo este antiguo concepto u otros similares, como los de *ethos* o *hexis,* se inspiraban, en mi opinión (aunque no siempre lo hayan sabido claramente), en una intención teórica próxima a la mía, es decir, en el deseo de escapar tanto de la filosofía del sujeto, pero sin sacrificar al agente, como de la filosofía de la estructura, pero sin renunciar a tener en cuenta los efectos que ella ejerce sobre el agente y a través de él. Ahora bien,

lo paradójico es que la mayoría de los comentaristas ignoran por completo la diferencia principal entre mi empleo de esta noción y todos los demás usos anteriores —utilicé la palabra habitus también, y sobre todo, *para evitar* el vocablo costumbre—, a saber, la capacidad generadora, por no decir creadora, que figura en el sistema de las disposiciones como un *arte* —en el sentido fuerte de maestría práctica— y, en particular, *ars inveniendi.* En resumidas cuentas, ellos elaboran una representación mecanicista de un concepto construido *contra el mecanicis'mo.*

Algunos autores (por ejemplo, Victor Kestenbaum [1977] y James Ostrow [1990J) han equiparado su pensamiento con la tradición del pragmatismo estadounidense y, en pa7licuia?; con aquél de Dewey. ¿Está usted de acuerdo con ellos?

Tuve conocimiento de tales estudios y ello me impulsó, hace poco, a examinar con más detenimiento la filosofía de Dewey, de la cual sólo tenía una noción bastante parcial y superficial. Las afinidades y coincidencias son, en efecto, indiscutibles, y creo entender su causa: mi esfuerzo por reaccionar contra el profundo intelectualismo de las filosofías europeas (salvo unas cuantas excepciones, como las de Wittgenstein, Heidegger o Merleau-Ponty), me condujo a acercarme, sin saberlo, a pensamientos que la tradición europea de "profundidad" y oscuridad incitaba a considerar como rechazados. En lo fundamental, y sin tratar de exponer aquí todos los puntos en común y las diferencias, señalaré que la teoría del habitus y del sentido práctico presenta numerosas similitudes con aquellas teorías que, al igual que la de Dewey, asignan un lugar central al *habit,* entendido no como la costumbre repetitiva y mecánica sino como una relación activa y creadora con el mundo, y rechazan todos los dualismos conceptuales sobre los cuales se fundamentan, casi en su totalidad, las filosofías poscartesianas: sujeto y objeto, interno y externo, material y espiritual, individual y social, etc. [8]

Semejante concepción de la acción social se opone radicalmente a la corriente muy heterogénea que, en estos últimos años, ha ganado un número muy importante de adeptos, a sabes, la "teoría de la acción racional'" o teoría de la "elección racional ".

Ejemplo típico del paralogismo escolástico, del error en que suelen incurrir los profesionales del *logos* y de la lógica, consistente en "confundir las cosas de la lógica con la lógica de las cosas", como dijera Marx a propósito de Hegel, la teoría de la acción racional sustituye el sentido práctico socialmente constituido del agente por la mentalidad del científico que reflexiona sobre la práctica. El actor, tal corno lo concibe, no es otra cosa que la proyección imaginaria del sujeto científico en el agente actuante, una especie de monstruo con cabeza de pensador que reflexiona sobre su propia práctica de manera lógica y reflexiva, y con cuerpo de hombre de acción que se empeña

en la acción. La teoría de la acción racional sólo reconoce las "respuestas racionales" de un agente carente de historia, indeterminado e intercambiable. Esta antropología imaginaria pretende fundamentar la acción, económica o no, en la elección intencional de un actor libre de cualquier tipo de condicionamiento económico y social. Ignora la historia individual y colectiva de los agentes a través de la cual se constituyen las estructuras de preferencias que los caracterizan, dentro de una compleja dialéctica temporal con las estructuras objetivas que las producen y que ellas tienden a reproducir.

Una de las funciones de la, noción de habitus, en la que algunos comentaristas han visto la piedra angular de unafilosofía encaminada a la negación de la historia, es la de recordar el carácter histórico del agente económico, la génesis histórica de sus aspiraciones y preferencias.

Las acciones humanas no son reacciones instantáneas a estímulos y la más insignificante "reacción" de una persona ante otra persona está preñada de toda la historia de ambas, así como de su relación. Para que se me entienda mejor, evocaré un capítulo de *Mimesis,* intitulado "La media parda", donde Erich Auerbach cita un pasaje de *Al faro* (de Virginia Woolf), y alude a las representaciones o, más bien, a los ecos que produce en la conciencia de la señora Ramsay un evento mínimo del mundo externo. Este evento, consistente en la prueba de una media, sólo es un punto de partida que, aunque no sea del todo fortuito, vale únicamente por las reacciones que desencadena, las cuales no se relacionan de modo directo con el momento presente. Se advierte con claridad, en este caso, que el conocimiento de los estímulos (una palabra oída al pasar, un acontecimiento, un precio, etc.) no permite entender gran cosa de las resonancias y ecos que ellos suscitan, si no se tiene idea alguna del habitus que los selecciona, construye y preña en cierta forma de toda la historia de la cual él mismo está preñado.

ZSignifica esto que no es posible entender realmente las prácticas (en especial, las económicas), si se desconocen las condiciones económicas y sociales de producción y realización de los habitus que las originan?

Al convertir la ley inmanente de la economía en norma universal y universalmente cumplida de las prácticas adecuadas, la teoría de la acción racional olvida y disimula el hecho de que, com0 l0 mostré en mis trabajos acerca de Argelia, el habitus "racional" o, mejor dicho, *razonable,* que es la condición previa de una práctica económica ajustada, adaptada y atinada, no puede construirse ni desarrollarse sino cuando existen ciertas condiciones de posibilidad, en particular *económicas,* y que la conducta racional cuya posibilidad determina a *priori* es el producto de una particular condición económica y social, definida por la posesión de la cantidad mínima de capital económico

y social i lec esaria para percibir y aprovechar las "oportunidades potenciales" formalmente ofrecidas a todo el mundo. Todas las capacidades y disposiciones que ta teoría atribuye liberalmente a un "actor" abstracto —el arte de estimar y . csurnir riesgos, la capacidad de anticipar mediante una forma práctica d . inducción y de apostar a lo posible contra lo probable al costo de un riesgo calculado, la propensión a invertir, el acceso a la información económica, etc.— rio pueden adquirirse sino en ciertas condiciones económicas y sociales bien definidas; de hecho, aquéllas siempre están en función del poder de que se disponga en y sobre una economía particular.° Al postular la existencia de un interés universal y previamente constituido, la teoría en cuestión pasa por alto la génesis social de las diferentes formas cíe interés.

Por otra parte, la teoría del habitus explica por qué el finalismo propio de la teoría de la elección racional, no obstante su falsedad desde el punto de vista antropológico, puede parecer empíricamente fundamentado. El finalismo individualista, que concibe la acción como determinada por la búsqueda consciente de metas explícitamente planteadas, es una "ilusión bien fundamentada": el sentido del juego, que implica un ajuste previo del habitus a las necesidades y probabilidades inherentes al campo, efectivamente se presenta bajo las apariencias de una certera mirada a futuro. Asimismo, la afinidad estructural de los habitus pertenecientes a una misma clase es capaz de generar prácticas convergentes y objetivamente orquestadas fuera de toda intención colectiva, esto es, de toda conciencia colectiva, sin mencionar cualquier forma de "conspiración" (es el caso, por ejemplo, del sistema de las estrategias de reproducción aplicadas por los dominantes y que contribuyen, con la ayuda de mecanismos objetivos, a garantizar la reproducción de la estructura social). Así, esta afinidad estructural explica numerosos fenómenos casi teleológicos que se observan en el mundo social, tales como las formas de acción o de reacción colectivas que plantean dilemas insuperabies (como aquél del *free rider)* a la teoría de la acción racional (1980f, p. 98).

Los esfuerzos de los defensores de tal o cual variante de la teoría de la acción racional me recuerdan a Tycho Bralie tratando de salvar el paradigma tolemaico después de Copérnico. Resulta divertido verlos asociar, en forma alternada, a veces de una página a la siguiente, un mecanismo que explica la acción a través de la eficacia directa de causas (como las coerciones del mercado) y un finalismo que, en su forma pura, sólo reconoce la elección de un entendimiento puro rector de una voluntad perfecta, o que, en sus formas moderadas, admite elecciones sin coerción mediante la "racionalidad limitada" *(bounded rationality),* la racionalidad irracional, la "flaqueza de voluntad", etc. (las variaciones son infinitas). Sin embargo, opino que el desafortunado campeón de tan insostenible paradigma es, sin duda alguna, Jon Elster (1984b) quien, en *LJ1'sse et les sir nes,* coincide —las mismas causas producen los mismos efectos— con los análisis sartreanos de la mala fe y del juramento.10

Pero, ¿acaso la noción de habitus no tiene también como función, la de accapar a la alternativa del individuo y la sociedad, del individualismo llamado metodológico y el "colectivismo" o el "holismo "?

Hablar de habitus es plantear que lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es social, a saber, colectivo. El habitus es una subjetividad socializada. Aquí discrepo, por ejemplo, con Herbert Simon y su "racionalidad limitada". La racionalidad es limitada no sólo porque la información disponible es limitada y la mente humana es genéricamente limitada, es decir, que no tiene manera de concebir íntegramente todas las situaciones, sobre todo en la urgencia de la acción, sino también porque la mente humana es *socialmente* limitada, socialmente estructurada, ya que siempre permanece, quiérase o no, encerrada —salvo que tome conciencia de ello— "dentro de los límites de su cerebro", como dijera Marx, esto es, dentro de los límites del sistema de categorías heredado de su formación. (Hago observar, de paso, que nunca antes cité tanto a Marx como hoy, es decir, en un momento en que se ha convertido en el chivo expiatorio de todos los males del mundo social; sin duda, se trata de una manifestación de las disposiciones rebeldes que me hacían citar a Weber en un momento en que la ortodoxia marxista intentaba condenarlo al ostracismo.)

El objeto de la ciencia social no es ni el individuo, este *ens realissimum* ingenuamente celebrado como la realidad de las realidades por todos los "individualistas metoclológicos", ni los grupos en tanto conjuntos concretos de individuos, sino la relación entre dos realizaciones de la acción histórica. Dicho de otro modo, la doble y oscura relación entre los habitus, sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción resultantes de la institución de lo social en los cuerpos (o en los individuos biológicos), y los campos, sistemas de relaciones objetivas que son el producto de la institución de lo social en las cosas o en mecanismos que poseen la casi-realidad de los objetos físicos. Y, desde luego, todo aquello que surge de esta relación, a saber, las prácticas y las representaciones sociales o los campos, cuando se presentan bajo la forma de realidades percibidas y apreciadas.

¿Puede usted precisar lo que entiende por la "doble y oscura relación " entre el habitus y el campo, y cómo funciona dicha relación?

La relación entre el habitus y el campo es, ante todo, una relación de condicionamiento: el campo estructura el habitus, que es producto de la incorporación de la necesidad inmanente de este campo o de un conjunto de campos más o menos concordantes; las discordancias pueden ser el origen de habitus divididos, incluso desgarrados. Pero también es una relación de conocimiento o construcción cognoscitiva: el habitus contribuye a constituir

el campo como mundo significante, dotado de sentido y de valía, donde vale la pena desplegar las propias energías. De ahí se desprenden dos conclusiones: primera, la relación de conocimiento depende de la relación de condicionamiento que le precede y que conforma las estructuras del habitus; segunda, la ciencia social es, por necesidad, el "conocimiento de un conocimiento" y debe admitir una fenomenología sociológicamente fundamentada de la experiencia primaria del campo.

La existencia humana, el habitus como encarnación de lo social, es esta cosa del mundo para la cual existe un mundo: "el mundo me comprende, pero yo lo comprendo", como dijera Pascal. La realidad social existe, por decirlo así, dos veces, en las cosas y las mentes, en los campos y los habitus, dentro y fuera de los agentes. Y cuando el habitus entra en relación con un mundo social del cual es producto, se encuentra corno pez en el agua y el mundo le parece autoevidente. Podría, para darme a entender, prolongar la cita de Pascal: el mundo me comprende, pero yo lo comprendo *porque él* me comprende; porque él me produjo, y porque produjo las categorías que yo le aplico, lo percibo como *autoevidente.* Dentro de la relación entre el habitus y el campo, la historia entra en relación consigo misma: se trata de una auténtica complicidad ontológica que, como lo sugerían Heidegger y Merleau-Ponty, vincula al agente (que no es ni sujeto ni conciencia, ni tampoco el simple ejecutante de un papel o la actualización de una estructura o de una función) con el mundo social (que nunca es una cosa sencilla, aunque deba construirse como tal en la fase objetivista de la investigación) (1980d, p. 6). Esta relación de conocimiento práctico no se establece entre un sujeto y un objeto constituido como tal y planteado como problema. Poi ser incorporación de lo social, el habitus se desenvuelve "a sus anchas" en el campo donde habita, al cual percibe de inmediato corno provisto de sentido e interés. El conocimiento práctico que procura puede describirse por analogía con la *p/uonèsis* aristotélica o, mejor aún, con la *ort,iiè doxa,* de la cual habla Platón en *1Vlenón:* así como la "opinión recta" en cierta forma "incide en la verdad", sin saber ni cómo ni por qué, del mismo modo la conciencia entre las disposiciones y la posición, entre el sentido del juego y el juego, conduce al agente a hacer lo que debe sin planteárselo explícitamente como una meta, más allá del cálculo e, incluso, de la conciencia, más allá del discurso y la representación.

Pero, ¿acaso semejante análisis no debería prohibirle el uso del lenguaje propio de la estrategia?

En efecto, lejos de ser planteadas como tales en un *proyecto* explícito y consciente, las estrategias sugeridas por el habitus como sentido del juego apuntan, a la manera de la *propensión* descrita por Husserl en *Ideas relativas a una fenomenología pura,* hacia "potencialidades objetivas" inmediatamente

dadas en el presente inmediato. Y uno puede preguntarse, corno usted lo hace, si entonces cabe hablar de estrategia. Esta palabra se asocia estrechamente a la tradición intelectualista y subjetivista que, desde Descartes hasta Sartre, dominó la filosofía occidental y que actualmente resurge con una teoría que, como aquélla de la acción racional, está hecha para satisfacer "el pundonor espiritualista" de los intelectuales. Sin embargo, ello no es motivo suficiente para dejar de utilizar esta palabra con una intención teórica muy distinta, es decir, para designar las líneas de acción objetivamente orientadas que los agentes sociales construyen sin cesar en la práctica y que se definen en el encuentro entre el habitus y una coyuntura particular del campo; lo cual despoja de sentido a la cuestión de la conciencia o la inconsciencia de las estrategias y, por tanto, de la buena fe o el cinismo de los agentes, que tanto fascina al moralismo pequeñoburgués (1990f, p. 37).

De manera paradójica, el que este acuerdo inmediato entre el habitus y el campo (en particular, el económico) se verifique con frecuencia hace que experimentemos a menudo la tentación de negar la realidad del habitus o de cuestionar la utilidad científica de dicha noción. (Reconociendo las bases más firmes de una posible crítica, podríamos decir que la teoría del habitus permite sumar las facilidades de la explicación circular —cpor qué toma decisiones pequeñoburguesas? ¡Porque tiene un habitus pequeñoburgués!- y las de la explicación *ad hoc.* Si bien no niego que algunos de los usuarios de la noción han caído en una u otra de estas trampas, o en ambas, desafío a mis críticos a que encuentren un solo error de éstos en mis escritos; lo cual no sólo se debe a que siempre fui consciente de este peligro.) De hecho, toda vez que el habitus enfrenta condiciones objetivas idénticas o semejantes a aquéllas de las cuales es producto, está perfectamente adaptado a ellas sin necesidad de hacer ningún esfuerzo de adaptación consciente e intencional, y podemos afirmar que el efecto del habitus es, en cierto sentido, redundante con el efecto del campo. En este caso, la noción puede parecer menos indispensable, aunque por lo menos tenga la virtud de descartar la interpretación en términos de acción racional que el carácter "razonable" de la acción parece imponer.

Sólo la noción de habitus puede explicar el hecho de que, sin ser propiamente racionales (es decir, sin organizar sus conductas a fin de maximizar el rendimiento de los recursos de que disponen o, dicho más sencillamente, sin calcular, sin plantear explícitamente sus objetivos, sin combinar en forma explícita los medios con los que cuentan para alcanzarlos, en fin, sin hacer combinaciones, planes o proyectos), los agentes sociales sean *razonables,* no sean insensatos, no cometan locuras (como cuando se dice que alguien "cometió una locura" al incurrir en un gasto "por encima de sus posibilidades"): ellos son mucho menos extravagantes o ingenuos de lo que tendemos espontáneamente a creer, precisamente porque han interiorizado, al término de un prolongado y complejo proceso de condicionamiento, las oportunida-

des objetivas que les son ofrecidas y saben identificar el porvenir que les corresponde, que está hecho para ellos y para el cual ellos están hechos (en oposición a aquello con respecto a lo cual decirnos: "esto no es para nosotros"), mediante anticipaciones prácticas que les permiten reconocer de inmediato aquello que se impone sin mayor deliberación como "lo que se debe hacer" o "lo que se debe decir" (y que, en retrospectiva, aparecerá como "la única opción"). La dialéctica de las expectativas subjetivas y de las oportunidades objetivas opera por doquier en el mundo social y, las más de las veces, tiende a asegurar el ajuste de las primeras a las segundas."

Con todo, surgen desfases, en los que las conductas se tornan ininteligibies, si no se hace intervenir el habitus y su inercia propia, su histéresis: pienso en el caso que pude observar en Argelia, donde las personas fueron brutalmente arrojadas a un "cosmos capitalista" con habitus "precapitalistas". También pienso en las situaciones históricas de tipo revolucionario, en las cuales el cambio de las estructuras objetivas es tan rápido que los agentes —cuyas estructuras mentales han sido moldeadas por aquellas estructuras— quedan rebasados o, en otros términos, actúan a destiempo o fuera de razón, reflexionan en cierto sentido en el vacío, un poco a la manera de aquellos ancianos de quienes se dice, muy atinadamente por cierto, que están "desubicados", como Don Quijote. En pocas palabras, la tendencia a perseverar en su modo de ser, que los grupos deben, entre otras cosas, al hecho de que los agentes que los componen se encuentren dotados de disposiciones perdurables, capaces de sobrevivir a las condiciones económicas y sociales por ellos mismos producidas, puede ser el motivo de la inadaptación lo mismo que de la adaptación, tanto de la rebelión como de la r'esignción. El ajuste previo del habitus a las condiciones objetivas es sólo un caso particular (sin duda el más frecuente), y hay que cuidarse de universalizar inconscientemente el modelo de la relación casi circular de reprodticci "n casip erfecta que nunca se aplica a cabalidad sino en el caso extremo donde las condiciones de producción del habitus y las condiciones de SU funcionamiento son idénticas u honiotéticas.

El habitus es un pincipio generador y *unificador*_

Una de las razones por las cuales no se puede prescindir de la noción de habitus es porque, en efecto, permite entender v explicar la constancia de las disposiciones, gustos y preferencias, que tanto coloca en aprietos a la economía neomarginlista (numerosos economistas han debido constatar que la estructura y el nivel de los gastos no son afectados por variaciones a corto plazo de los ingresos y que los gastos de consumo están influidos por una fuerte inercia, por el simple hecho de que dependen de actos previos de consueno). También permite *constr ivy* aprelielider *(le manera Finita la* dimensiones de la práctica que a menudo se estudian en un orden disperso, ya sea

por la propia ciencia, corno la nupcialidad y la fertilidad, ya sea por ciencias diferentes, como la hipercorrección lingüística, la baja fertilidad y la gran propensión al ahorro, propias de la pequeñaburguesía en ascenso (para mencionar, un poco al azar, dimensiones muy diferentes de la práctica).

En resumen, la teoría del habitus no sólo tiene el mérito (perdón, pero estoy obligado a defenderla) de explicar de una manera más adecuada la lógica real de las prácticas (económicas, en particular) que la teoría de la acción racional simple y sencillamente destruye. Es una matriz de hipótesis científicas que han sido objeto de numerosas confirmaciones empíricas, y no solamente en mis propias investigaciones.

¿Es cierto que, corto se sugiere a veces, la teoría del habitus elimina la elección estratégica y la deliberación colmo posible modalidad de acción?

En modo alguno. El ajuste inmediato entre el habitus y el campo es sólo una de las formas posibles de acción, aunque sea, con mucho, la más frecuente: "Somos empíricos", afirmaba Leibniz, aludiendo a prácticas, "en las tres cuartas partes de nuestras acciones". Las orientaciones sugeridas por el habitus pueden acompañarse de cálculos estratégicos de los costos y beneficios tendientes a llevar al nivel de la conciencia aquellas operaciones que el habitus efectúa conforme a su propia lógica. Además, los periodos de crisis, en los cuales los ajustes rutinarios de las estructuras subjetivas y objetivas son brutalmente trastornados, constituyen una clase de circunstancias donde la elección racional puede predominar, por lo menos entre aquellos agentes que pueden, por así decirlo, darse el lujo de ser racionales.

¿Acaso la introducción del concepto mediador de habitus nos libera realmente de las "cadenas" del estructuralismo? Para muchos (le sus lectores, la noción parece tener un carácter deternhinlstai. si el habitus —como `princi i generador de estrategias quC/ vuelve a los agentes capaces de enfrentar situaciones imprevistas y! sie.Inpr'e cambiantes "— resulta de la incorporación de las esti-uctur'as objetivas del mundo. si la imp')'ovisación que rige es, ella iiiis'ina, 'regida 1)Q?' aquellas estructuras, 1el? dónde se encuentra el elemento de innovación y acción?

Antes de responder a este interrogante, quisiera invitarle a preguntarse por qué esta noción, en un sentido muy banal (todo el mundo reconocerá que los entes sociales son, por lo menos en parte, productos de condicionamientos sociales), ha suscitado tan vigorosas reacciones de hostilidad, a veces de furor, entre algunos intelectuales e incluso entre los sociólogos. ¿Qué la hace tan profundamente *chocante?* En realidad, creo que ataca en forma muy directa la ilusión del dominio (intelectual) de uno mismo, tan arraigada entre los intelectuales. A las tres "heridas narcisísticas" evocadas por Freud, a saber, aquéllas que fueron infligidas a la humanidad por Copérnico, Darwin y el

propio Freud, hay que añadir la que nos produce la sociología, en particular cuando se aplica a los "creadores". Sartre, de quien a menudo he sostenido que proporcionó a los intelectuales su "ideología profesional" o, mejor dicho, usando los términos de Max Weber, "la teodicea de su propio privilegio", elaboró la forma más cabal del mito fundador del creador no creado mediante la noción de "proyecto originario", la cual es al concepto de habitus lo que el mito de la génesis a la teoría de la evolución. (El proyecto "originario" es, recordémoslo, esta clase de acto libre y consciente de autocreación mediante el cual el creador se autoasigna su proyecto de vida, el cual, en el caso de Flaubert, Sartre sitúa explícitamente en algún momento del final de la infancia.) Lo que, a mi modo de ver, exaspera o desespera, en la noción de habitus, es que encarna la operación del *modo de pensamiento genético y genérico* que amenaza la idea misma que los "creadores" se hacen de sí mismos, de su identidad y de su "singularidad". En efecto, sólo la gravedad (vivida...) de la apuesta puede explicar por qué tamos intelectuales han reaccionado no contra lo que yo digo, sino contra lo que ellos creyeron leer.

El habitus no es el destino que, algunas veces, se ha creído ver en él. Siendo producto de la historia, es un sistema abierto de disposiciones, enfrentado de continuo a experiencias nuevas y, en consecuencia, afectado sin cesar por ellas.[13] Es perdurable irlas no inmutable. Dicho esto, debo añadir de inmediato que la mayoría de las personas están estadísticamente destinadas a encontrar circunstancias similares a las cuales originalmente nioldearon su habitus; por tanto, a vivir experiencias que vendrán a reforzar sus disposiciones.

A decir verdad, el problema de la génesis del individuo biológico socializado, por ende, el problema de las condiciones sociales de formación y adquisición de las estructuras generadoras de preferencias que constituyen el habitus como lo social incorporado, es extremadamente complejo. Pienso que, por razones lógicas, este proceso es relativamente irreversible: todos los estímulos y experiencias condicionantes son, en todo momento, percibidos a través de las categorías ya construidas por las experiencias previas. De ello resulta un privilegio inevitable de las experiencias originarias y, por consiguiente, una *relativa* cerrazón del sistema de disposiciones que constituye el habitus (1972a, p. 188).

Pero esto no es todo: el habitus se revela solamente —hay que recordar que se trata de un sistema de disposiciones, es decir, de virtualidades o potencialidades— *en relación con* una situación determinada (aquí se hace patente, por ejemplo, la absurdidad de reducir mis análisis de la herencia cultural a una relación directa y mecánica entre la profesión del padre y la del hijo). Es menester concebirlo como una especie de resorte en espera de ser soltado y, según los estímulos y la estructura del campo, el mismo habitus puede generar prácticas diferentes e incluso opuestas. Podría citar aquí el

caso de nuestro trabajo acerca de los obispos (Bourdieu y de Saint Martin, 1982). Los obispos suelen ser muy longevos y, cuando se les observa en sincronía, nos encontramos con hombres que tienen de 35 a 80 años de edad, que se volvieron obispos en 1936, 1945 o 1980, y cuyos habitus se constituyeron por tanto en estados muy diversos ciel campo religioso. Los hijos de nobles que, en la década de los treinta, habrían sido obispos en Meaux o Chartres y habrían presentado su anillo para que lo besaran los feligreses en una relación aristocrática casi feudal, son hoy día "obispos rojos" en Saint Denis, es decir, clérigos activos en la defensa de ciertas categorías de dominados: el mismo habitus aristocrático de altanería, distanciamiento y separación con respecto a lo "mediano", lo "insignificante", al término medio (a saber, en relación con los obispos provenientes de las clases medias y de la pequeñaburguesía, estadística y sociológicamente dominantes en la Iglesia los años ochenta y que fueron la excepción en la Iglesia del decenio de los treinta) y, de paso, con respecto a lo banal, lo trivial, lo común, puede producir conductas diametralmente opuestas en virtud de las transformaciones de la situación dentro de la cual opera.

En consecuencia, usted 'rechaza el, 'modelo determinista que se le at? ibuw 'mediante la fórmula: "las estructuras producen el, habitus que determina las prácticas, las cuales reproducen las estructuras" (Jenkin s, 1982; Gor de), 1980; Gi'roux, 1982, p. 7), es decid; la idea segun la cual la posición dentro de la estructura determina de manera directa la estrategia social. En verdad, las determinaciones asociadas a una posición dada nunca operan sino a través del filtro múltiple de las disposiciones adquiridas y activas a lo largo de la trayectoria biogr d ica, del agente, así como a través de la historia estructural de esta posición dentro del espacio social.

Esta clase de modelos circulares y mecánicos son precisamente lo que intenta destruir la noción de habitus (1980f). Al mismo tiempo, puedo entender semejantes interpretaciones: en la medida en que las disposiciones están, ellas mismas, socialmente determinadas, los análisis que tienen en cuenta tanto los efectos de posición como los efectos de disposición pueden percibirse como tremendamente deterministas. El concepto de habitus da cuenta del hecho de que los agentes sociales no son ni partículas de materia determinadas por causas externas, ni tampoco pequeñas mónadas guiadas exclusivamente por motivos internos y que llevan a cabo una suerte de programa de acción perfectamente racional. Los agentes sociales son el pi oducto de la historia, esto es, de la historia de todo el campo social y de la experiencia acumulada en el curso de una trayectoria determinada en el subcampo considerado. Así, para entender lo que el profesor A o B liará durante una coyuntura dada —por ejemplo, en el contexto de mayo de 1968 o en cualquier otra circunstancia de la existencia universitaria ordinaria—, hay que saber qué posición ocupa dentro del espacio universitario, pero también cómo llegó a

esta posición y a partir de qué punto originario dentro del espacio social: la forma en que se accede a una posición está inscrita en el habitus. En otras palabras, los agentes sociales determinan activamente, mediante categorías de percepción y apreciación social e históricamente constituidas, la situación que los determina: Se puede decir, incluso, que los agentes sociales están determinados solamente en la medida en que se *autodeterminan;* pero, las categorías de percepción y apreciación que forman la base de esta autodeterminación están en sí mismas determinadas en gran parte por las condiciones económicas y sociales de su constitución.

Dicho esto, podemos servirnos del conocimiento de estos mecanismos para escaparnos de ellos y guardar, por ejemplo, nuestras distancias con respecto a sus disposiciones. Los estoicos solían decir que lo que depende de nosotros no es el primer movimiento, sino solamente el segundo. Resulta difícil controlar la inclinación inicial ciel habitus, pero el análisis reflexivo que nos enseña que nosotros mismos le damos a la situación parte del poder que ella tiene sobre nosotros, nos permite luchar por modificar nuestra percepción de la situación y, con ello, nuestra reacción. Nos vuelve capaces de dominar, hasta cierto punto, algunas de las determinaciones que se ejercen a través de la relación de complicidad inmediata entre posición y disposiciones.

En el fondo, el determinismo no opera plenamente sino mediante la inconsciencia, con la complicidad del inconsciente. Para que el determinismo se ejerza sin restricciones, es preciso que las disposiciones operen libremente. Esto significa que, si los agentes han de tener alguna oportunidad de convertirse en algo así como "sujetos", ello sólo será en la medida en que dominen de manera consciente la relación que mantienen con sus propias disposiciones, optando por dejarlas "actuar" o, po1' el contrario, inhibiéndolas, o mejor atírl, sometiéndolas, de acuerdo con la estrategia ideada por Leil_bniz para gobernar las pasiones, las "voluntades oblicuas", y oponiendo una disposición a otra. Pero este trabajo de gestión de las propias disposiciones sólo es posible al precio de un esfuerzo constante y metódico de explicitación. En ausencia de un análisis de estas determinaciones sutiles que operan a través de las disposiciones, uno se vuelve cómplice de la acción inconsciente de dichas disposiciones, la cual es, ella misma, cómplice del determinismo.

Al sustituir la relación aparente entre "el actor y la estructura"" con la relación constniida entre el habitus y el campo, usted coloca el tiempo en el centro del análisis sociológico[14] y, a contrario, *revela las insuficiencias de la concepción ate iporal de la acción que fundamenta las visiones est?7ict11r listas o racionalistas de la acción.*

La relación entre el habitus y el campo, concebidos como *dos modos de existencia de la historia,* permite fundamentar una teoría de la temporalidad que rompe simultáneamente con dos filosofías opuestas: por una parte, la

visión metafísica que considera el tiempo como una realidad en sí, independiente del agente (con la metáfora del río) y, por la otra, una filosofía de la conciencia. Lejos de ser una condición *a priori* y trascendental de la historicidad, el tiempo es lo que la actividad práctica produce en el acto mismo mediante el cual se produce a sí misma. Debido a que la práctica es producto de un habitus que es, en sí mismo, resultado de la incorporación de las regularidades y tendencias inmanentes del mundo, contiene en sí una anticipación de estas tendencias y regularidades, es decir, una referencia no tética a un futuro inscrito en la inmediatez del presente. El tiempo se origina en la ejecución misma del acto (o del pensamiento) como actualización de una potencialidad que es, por definición, actualización del no actual y desactualización de lo actual, por tanto, aquello que el sentido común describe como el "paso" del tiempo. La práctica no constituye —salvo excepción— el futuro como tal, en un proyecto o un plan formulado mediante un acto de voluntad consciente y deliberado. La actividad práctica, en la medida en que tiene un sentido, en que es sensata, razonable, es decir, generada por habitus ajustados a las tendencias inmanentes ciel campo, trasciende el presente inmediato poi' medio de la movilización práctica ciel pasado y la anticipación práctica del futuro inscrito en el presente en un estado de potencialidad objetiva. Puesto que involucra una referencia práctica al futuro implicado en el pasado del cual es producto, el habitus se temporaliza en el acto mismo a través del cual se realiza. Sería conveniente precisar, afinar y diversificar este análisis; pero, yo sólo quería ofrecer una idea de cómo la teoría de la práctica condensada en las nociones de campo y habitus permite descartar la representación metafísica del tiempo y la historia como realidades en sí mismas, externas y anteriores a la práctica, sin por ello adherirme a la filosofía de la conciencia que sustenta aquellas visiones de la temporalidad propias de Husserl o de la teoría de la acción racional.

¿Podría afirmarse (fue SU reflexión, acerca del tiempo lo conduce a 7/11 historicismo radical, basado en la identificación del ser (social) y de la Ii istoiia, o del tiempo?

El habitus, como estructura estructurante o estructurada, introduce en las prácticas y pensamientos los esquemas prácticos derivados de la incorporación (mediante el proceso histórico de la socialización, la ontogénesis) de estructuras sociales resultantes del trabajo histórico de las generaciones sucesivas (la filogénesis). La afirmación de esta doble historicidad de las estructuras mentales es lo que distingue la praxeología por mí propuesta, de los esfuerzos que se han hecho por construir una pragmática universal a la manera de Apel y 1-Iaberrnas. (Desde luego, ésta no es la única diferencia, y rechazo totalmente, por ejemplo, la distinción entre la acción instrumental y la acción comunicativa, que es por completo inoperante en el caso de las sociedades precapitalistas y nunca del todo aplicable incluso a las sociedades

más diferenciadas.) Refutando, de paso, la antinomia entre lo histórico y lo universal, podemos observar que el análisis praxeológico se ve obligado a tener en cuenta la historicidad y, por tanto, la relatividad de las estructuras cognoscitivas, aceptando al mismo tiempo el hecho de que los agentes implican *universalmente* tales estructuras históricas.

En consecuencia, esta doble historicidad del habitu.s es, en su opinión, el fundamento antropológico de la lógica de la reproducción social, la cual, desde luego, no deja de suf? irsns transformaciones o, mejor dicho, supone, en muchos casos, la transformación.

Lejos de ser el producto automático de un proceso mecánico (del tipo estructura -› habitus -› estructura), la reproducción del orden social sólo se lleva a cabo a través de las estrategias y prácticas mediante las cuales los agentes se temporalizan y contribuyen a definir el tiempo del mundo (lo cual no les impide, en muchas ocasiones, experimentarlo —por ejemplo, en la espera, la impaciencia, la incertidumbre, etc.— como una realidad trascendente, sobre la cual carecen de influencia). Así, cualquiera sabe que los cuerpos sociales tienen sus rutinas, tendencias inmanentes a perseverar en. su ser, algo semejante a una memoria o una fidelidad y que, en realidad, no es más que la "suma" de todas las conductas de los agentes que, confiando en su "experiencia", generan (dentro de los límites de las coerciones inscritas en las relaciones de fuerza constitutivas del campo donde actúan, así como de los conflictos que las oponen) las conductas adaptadas a la situación (tales como ellos las perciben, en función de su "experiencia") y, por tanto, hechas (quiérase o no) para reproducir aquella estructura cuya necesidad han incorporado. Asimismo, las innumerables estrategias de reproducción a la vez independientes, a menudo al grado de entrar en conflicto, y orquestadas por todos los agentes involucrados, son las que contribuyen de continuo a reproducir la estructura social, pero con tanteos y fallas originados por las contradicciones inherentes a las estructuras y por los conflictos o rivalidades entre los agentes implicados en ellas (pienso, por ejemplo, en todas las contradicciones, todas las coerciones contradictorias y todos los sufrimientos generadores de cambios que resultan de la lógica estadística —y no de la mecánica, al estilo de "de tal palo tal astilla"— del modo de reproducción con base escolar). En suma, excluir a los "sujetos" (que siempre son posibles como una especie de caso límite ideal), tan queridos para la tradición de his filosofías de la conciencia, no equivale a aniquilar a los *agentes* en provecho de una estructura hipostasiada, como lo hacen ciertos marxistas estructuralistas. Y esto, aunque los agentes sean el producto de esta estructura y contribuyan a perpetuarla, sin excluir la posibilidad de que la transformen radicalmente, pero bajo condiciones estructurales bien definidas.

Sin embargo, no me siento muy satisfecho con esta respuesta porque estoy consciente de que, no obstante todas las correcciones que pude aportar, sea

verbal, sea mentalmente (estas últimas correcciones, nadie las entiende... pero un buen lector, deseoso de aplicar el "principio de caridad", debería aportarlas él mismo), incurrí en simplificaciones que son, mucho me temo, la contraparte inevitable del "discurso teórico". De hecho, la verdadera respuesta a todas las preguntas que usted me ha formulado, en particular acerca de la lógica de la reproducción social, se encuentra en las 500 páginas de *La noblesse d'Etat,* es decir, en el conjunto de los análisis, a la vez teóricos y empíricos, que por sí solos pueden articular, en toda su complejidad, el sistema de las relaciones entre las estructuras mentales y las estructuras sociales, los habitus y los campos, y la dinámica inmanente a ellos.

Notas

[1] Véase, por ejemplo, Paradeise (1981), Caillé (1981, 1987), Richer (1983), Adair (1984), Rancière (1984, p. 24), Joppke (1986) y Sahlins (1989, p. 25). Así, Fiske (1991, p. 238) coloca a Gary Becker y a Bourdieu en la misia categoría de defensores de la "premisa de la racionalidad interesada" *(the selfish rationality assumption),* que constituye uno de sus cuatro modelos de relaciones sociales. La opinión contraria es enfáticamente sostenida por Harker *et al.* (1990, pp. 4-6), Thompson (1991) y Ostrow (1990, p. 117), entre otros, quienes encomian a Bourdieu por su rechazo del economicismo.

[2] La oposición de Bourdieu al economicismo se hace evidente desde sus primeros trabajos etnográficos referidos al sentido del honor entre los cabileüos (1972c). Véase también 1980f, p. 192 *et passim,* y 1986g, pp. 252-253.

Esta es una de las conclusiones extraídas por Mauss de su investigación sobre la lógica de la dádiva: "Si algún motivo equivalente anima a los jefes trobriandeses o americanos, a los clanes adamaneses, etc., o animó, otrora, a generosos hindúes, a nobles germanos y celtas en sus dádivas y estipendios, no es la fría razón del mercader, banquero o capitalista. En estas civilizaciones, *sí se es interesado, pero de otra manera que en la época actual".* (Mauss, 1950, pp. 270-271; el subrayado es mío.)

Existen amplias zonas de traslape y convergencia entre los trabajos de Bourdieu —desde los más antiguos hasta los más recientes— y las preocupaciones de la "Nueva sociología económica": por ejemplo, Zelizer (1988); Swedberg, Himmelstrand y Brulin (1987); Zukin y DiMaggio (1990); Granovetter (1985, 1990); DiMaggio (1990), y DiMaggio y Powell (1991).

[5] La noción de capital simbólico es una de las más complejas que Bourdieu haya elaborado y su obra entera puede considerarse una búsqueda de sus diversas formas y efectos (véase 1972a, pp. 227-243; 1980f, pp. 191-207; 1987c; 1989d, quinta parte).

[6] Véase el número especial de *Sociologie et sociétés* (octubre de 1989), dedicado al capital cultural.

[7] Para rastrear la elaboración del concepto de habitus, véase 1967a; 1967b; 1971d; 1972a, 1980j; 1979a, cap. 3; 1986g; 1985e; donde puede Hallarse una recapitulación condensada de su historia y funciones. Una vez niás, a fin de entender correctamente la lógica y el significado de este concepto, hay que ver cómo lo emplea Bourdieu, de qué manera lo evoca en investigaciones empíricas concretas, y con cuál *efecto analítico.*

[8] Dewey sostiene en Art *as experience* (1958, **p.** 104) lo siguiente: "A través de los hábitos *(habits)* adquiridos en el comercio con el mundo, también habitamos el mundo; éste se convierte en nuestra morada y la morada forma parte de cada una de nuestras experiencias". Su definición de la "mente" *(mind)* como "principio activo, siempre disponible, que permanece al acecho y se abalanza sobre todo cuanto se le presenta" es, desde luego, muy afin a la noción

4. La violencia simbólica

En Ce que parler veut dire *(1982a), usted hace una crítica de la lingüística estructural o de lo que podríamos llamar el análisis* puro *del lenguaje. Propone un modelo alternativo que, para simplificar; considera el lenguaje como un instrumento o un soporte de relaciones de poder; más que como un simple medio de comunicación que deba estudiarse dentro de los contextos interaccionales y estructurales de su producción, y circulación.*

Lo que caracteriza a la lingüística "pura" es la primacía que concede a la perspectiva sincrónica, estructural o interna, en relación con las determinaciones históricas, sociales, económicas o externas del lenguaje. Procuré, en particular en *Le seas pr atique y Ce que parlen veut dire (1980f,* pp. 51-70, y 1982a, pp. 13-95, respectivamente), llamar la atención sobre la relación con el objeto y sobre la teoría de la práctica implicadas en esta perspectiva. El punto de vista saussuriano es el del "espectador imparcial" que busca la comprensión por la comprensión y, por tanto, se ve conducido a prestar esta "intención hermenéutica" a los agentes sociales y a convertirla en el principio de sus prácticas. Esta es la postura del gramático cuyo propósito es estudiar y codificar el lenguaje, a diferencia de aquélla del orador, quien intenta actuar en el mundo y sobre el mundo gracias a la eficacia performativa de la palabra. Quienes tratan el lenguaje como un objeto de análisis, en vez de emplearlo para pensar y hablar, son llevados a constituirlo como un *logos* y no como una *praxis,* como letra muerta sin intención práctica y sin mayor propósito que el de ser interpretado, de la misma manera que una obra de arte.

Esta visión típicamente escolástica es producto de la perspectiva y la situación escolásticas en las cuales se origina: la puesta entre paréntesis escolar neutraliza las funciones implícitas en el uso ordinario del lenguaje. Tanto por Saussure como por la tradición hermenéutica, el lenguaje es concebido corno letra muerta (escrita y ajena, en opinión de Bajtin), como un sistema autosuficiente totalmente separado de sus usos reales, y despojado

de sus funciones prácticas y políticas (como ocurre en la semántica pura de Fodor y Katz). La ilusión de la autonomía del orden puramente lingüístico asegurada por el privilegio así concedido a la lógica interna del lenguaje, a expensas de las condiciones sociales y de los correlatos de su uso social, allana el camino a todas aquellas teorías que asumen que el dominio teórico del código basta para conferir un dominio práctico de los usos socialmente apropiados.

¿Quiere usted decir con ello, contra las pretensiones de la lingüística estructural, que el significado de las expresiones lingüísticas no podría derivarse o deducirse del análisis de su estructura fovnai?

La gramaticalidad no es la condición necesaria y suficiente para la producción del significado y el lenguaje no existe en función del análisis lingüístico, sino para ser hablado y para que se hable acerca de él. (Los sofistas solían decir que lo importante en el aprendizaje del lenguaje es el aprendizaje del momento apropiado, *kairos,* para decir la cosa apropiada.) Todas las presuposiciones del estructuralismo y sus dificultades resultantes —tanto en antropología como en sociología— derivan de la filosofía intelectualista de la acción humana que le subyace: están contenidas en la operación inicial que reduce el lenguaje a un acto de mera ejecución. Esta distinción primordial entre la lengua y su realización en la palabra, es decir, en la práctica y en la historia, es el origen de la incapacidad del estructuralismo para concebir la relación entre estas dos entidades de otro modo que no sea como la relación entre el modelo y su ejecución, es decir, la esencia y la existencia.

Al cuestionar esta postura, intenté superar las insuficiencias de un análisis meramente económico o lingüístico del lenguaje, y destruir la oposición ordinaria entre el materialismo y el culturalismo. En efecto, para resumir en una sola frase una demostración larga y difícil, podemos decir que estas dos posiciones comparten la tendencia a olvidar que las relaciones lingüísticas siempre son relaciones de fuerza simbólica a través de las cuales las relaciones de fuerza entre los locutores y sus grupos respectivos se actualizan bajo una forma transfigurada. Por consiguiente, resulta imposible interpretar un acto de comunicación dentro de los límites de un análisis *meramente* lingüístico.' Incluso el intercambio lingüístico más sencillo involucra una compleja red de relaciones de fuerza históricas entre el locutor, dotado de una autoridad social específica, y su interlocutor o público, el cual reconoce su autoridad en diferentes grados, así como entre los respectivos grupos a los que pertenecen. Lo que intento demostrar es que una parte muy importante de lo que ocurre en la comunicación verbal, hasta el contenido mismo del mensaje, permanece ininteligible en tanto no se tenga en cuenta la totalidad de la estructura de las relaciones de fuerza presente, aunque sea en forma invisible, en el intercambio.

¿Podría usted mencionarnos, un ejemplo de ello?

Permítaseme citar el ejemplo de la comunicación entre colonos e indígenas en un contexto colonial o poscolonial, el cual ha sido el punto de partida de estas reflexiones. El primer interrogante que se plantea es saber qué lenguaje habrán de utilizar. ¿Adoptará el dominante el lenguaje del dominado como garantía de su afán de igualdad? Si lo hace, existe una fuerte probabilidad de que ello tome la forma de lo que denomino una estrategia de condescendencia (1979a, p. 551): al abdicar temporal y abiertamente su posición dominante con miras a colocarse en el nivel de su interlocutor, el dominante sigue sacando provecho de su relación de dominación, la cual continúa existiendo al negarla. La denegación simbólica (en el sentido freudiano de *Verneinung),* esto es, el ocultamiento ficticio de la relación de poder, explota dicha relación con objeto de propiciar el reconocimiento de la relación de poder implicada en esta abdicación. Pero volvamos ahora a la situación, con mucho la más frecuente, donde el dominado es el que se ve obligado a adoptar el lenguaje del dominante; aquí, podemos pensar también en la relación entre el inglés estándar, el de los blancos, y el lenguaje vernáculo de los estadounidenses de raza negra. En este caso, el dominado habla un *lenguaje quebrantado,* como dice William Labov (1973), y su capital lingüístico se encuentra devaluado en una forma más o menos completa, sea en la escuela, sea en el trabajo, sea en sus encuentros cotidianos con el dominante. Al respecto, lo que el análisis conversacional propende demasiado a olvidar es el hecho de que toda interacción lingüística entre blancos y negros está indicada por la relación estructural entre su apropiación respectiva de la lengua inglesa y por el desequilibrio en la relación de fuerzas que confiere su aspecto de naturalidad a la imposición arbitraria del inglés blanco y burgués.

Para profundizar un poco más en nuestro análisis, habría que introducir toda clase de coordenadas posicionales, como el sexo, el grado de escolaridad, los orígenes de clase, la residencia, etc. Todas estas variables intervienen en todo momento en la determinación de la estructura objetiva de la "acción comunicativa", y la forma que tome la interacción lingüística dependerá sustancialmente de dicha estructura, que permanece inconsciente y casi siempre funciona "a espaldas" de los locutores. En resumidas cuentas, si un francés se dirige a un argelino, o un estadounidense de raza negra a un WASP (blanco anglosajón y protestante), no son dos personas las que conversan sino, a través de ellas, toda la historia colonial o toda la historia de la opresión económica, política y cultural de los negros (o de las mujeres, de los trabajadores, de las minorías, etc.) en los Estados Unidos. Esto demuestra, de paso, que "la fijación [de los etuonietodólogos) en el ordenamiento inmediato visible" (Sharrock y Anderson, 1986, p. 113) y el afán de mantener al análisis tan cerca como sea posible de la "realidad concreta", que inspira

el análisis conversacional (véase, por ejemplo, Sacks y Scliegloff, 1979) y que alimenta la intención microsociológica, pueden hacer olvidar una realidad que escapa a la intuición inmediata porque reside en estructuras que trascienden a la interacción de la cual ellas informan. [2]

usted sostiene que toda expresión lingüística es un acto de pode7; aunque sea disimulado. Sin embargo, ¿acaso no existen situaciones (tales como la plática informal, la conversación entre íntimos u otras `formas de hablar" cotidianas, como las que analiza Goffman [1981J) que sean ortogonales, pertinentes o no con respecto a las estructuras de desigualdad, y donde el comportamiento verbal no se inscriba en las relaciones de dominación?

Cualquier intercambio lingüístico conlleva la *virtualidad* de un acto de poder, tanto más cuanto involucra agentes que ocupan posiciones asimétricas en la distribución del capital pertinente. Esta potencialidad puede permanecer latente, como a menudo acontece en la familia y en las relaciones de *philia,* en el sentido aristotélico, donde la violencia es suspendida en una suerte de pacto de no-agresión simbólica. Sin embargo, aun en estos casos, la negativa a ejercer la dominación puede ser una dimensión de una estrategia de condescendencia o una manera de llevar la violencia a un grado más elevado de denegación o disimulo, una manera (le reforzar el efecto de desconocimiento y, por tanto, de violencia simbólica.

Listed denuncia también la "ilusión del comunismo lingüístico'; según la cual la competencia social pa ra hablar está igualmente dada a todos.

Cualquier acto de palabra o cualquier discurso es una coyuntura, producto del encuentro entre un *habitus lingüístico* y un *mercado lingüístico,* es decir, por una parte, entre un sistema de disposiciones socialmente constituida s, que implica una propensión a hablar de cierta manera y formular ciertas cosas (un interés expresivo), al mismo tiempo que una competencia para hablar inseparablemente definida como la aptitud lingüística para generar infinidad de discursos gramáticamente conformes y como la capacidad social para emplear adecuadamente esta competencia n una situación dada y, por la otra, un sistema de relaciones de fuerzas simbólicas que se imponen a través de un sistema de sanciones y censuras específicas y que, de esta manera, contribuyen a moldear la producción lingüística al determinar el ·· precio" de los productos lingüísticos. La anticipación práctica del precio que mi discurso tendrá contribuye a determinar la forma y el contenido de ini discurso, que será más o menos tenso, iiiás o menos censurado, a veces hasta el silencio de la intimidación. Entre más oficial o "tenso" sea el mercado, esto es, más próximo a las normas del lenguaje dominante (podemos pensar, por ejemplo, en las ceremonias de la política oficial: inauguraciones, discursos,

debates públicos), mayor será la censura y mayor la dominación del mercado por los dominantes, poseedores de la competencia lingüística legítima. (Aquí, debo abrir un paréntesis para corregir una de las fórmulas que empleé o, por lo menos, la comprensión que se puede tener de ella. Afirmar que la anticipación del precio probable del discurso contribuye a determinar la forma y el contenido de éste no significa volver a un modelo economicista del lenguaje: esta anticipación en nada se asemeja a un cálculo consciente; responde al habitus lingüístico, que es producto de una prolongada relación con cierto mercado y que tiende a funcionar como un sentido de la aceptabilidad y del valor probable de sus propios productos lingüísticos; 1982a.)

La competencia lingüística no es una simple capacidad técnica, sino también una capacidad estatutaria. Esto quiere decir que todas las formulaciones lingüísticas no son igualmente aceptables y que tampoco son iguales todos los locutores. Saussure, tomando una metáfora previamente empleada por Auguste Comte, señala que el lenguaje es un "tesoro" y describe la relación de los individuos con el lenguaje como una suerte de participación mística de un tesoro común universal y uniformemente accesible a todos los "miembros de una misma comunidad". La ilusión ciel comunismo lingüístico, que obsesiona a la lingüística, es la ilusión de que todos participan del lenguaje como disfrutan del sol, del aire o del agua; en una palabra, de que el lenguaje no es un bien escaso. En realidad, el acceso al lenguaje legítimo es muy desigual y la competencia teóricamente universal, a pesar de ser liberalmente distribuida a todos por los lingüistas, es de hecho monopolizada por unos cuantos.

Las desigualdades en la competencia lingüística se revelan constantemente en el mercado de las interacciones cotidianas, es decir, en la charla entre dos personas, en una reunión pública, un seminario, una entrevista de trabajo o en el radio y la televisión. La competencia funciona diferencialmente y hay monopolios tanto en el mercado de los bienes lingüísticos como en el de los bienes económicos. Esto se hace particularmente patente en la política, donde los portavoces, por el hecho de detentar el monopolio de la expresión política legítima de la voluntad de una colectividad, hablan no solamente en favor de quienes representan, sino también, y muy a menudo, en lugar de ellos.

Esta aptitud que tienen los portavoces de moldear la realidad al proyectar una representación definida (esquemas clasificatorios, conceptos, definiciones, etc.) de la realidad, plantea la cuestión del poder de las palabras: tde dónde proviene ta eficacia social de las palabras? Aquí, usted se erige, una vez más, contra el, modelo **Colltunicacional** *p??'o representado Po?' Austin y, sobre todo, por Habermas, seg7í.n el cual la sustancia lingüística del discurso explica sus efectos.*

Debemos estar muy agradecidos con los filósofos del lenguaje y, en particular, con Austin, por haberse preguntado cómo podemos "hacer cosas con las

palabras", de acuerdo con el título de su obra, *How to do Things With Words;* cómo puede suceder que las palabras produzcan efectos. ¿Cómo se explica el hecho de que si le digo a alguien "abre la ventana", bajo ciertas condiciones, esta persona efectivamente abra la ventana? (Y si soy un viejo lord inglés leyendo el periódico cómodamente sentado en un sillón, tal vez me baste con decir "John, ¿no cree usted que hace un poco de frío?",para que John cierre la ventana.) Si nos tomamos la molestia de reflexionar un poco sobre ello, esta aptitud para hacer cosas con palabras, es decir, el poder que tienen las palabras de impartir órdenes y poner las cosas en orden, aparece como algo verdaderamente mágico.

Sin embargo, tratar de entender lingüísticamente el poder de las expresiones lingüísticas, intentar encontrar en el lenguaje el principio de su eficacia, significa olvidar que la autoridad le es dada al lenguaje desde fuera, como lo recuerda Benveniste en su análisis del *skeptron* que solía entregarse al orador, según Homero, al momento en que se disponía a tornar la palabra. La eficacia del lenguaje no radica en "expresiones ilocucionarias" o en el discurso mismo, como lo sugiere Austin, porque ésta no es más que el poder delegado de la institución. (Para ser justos, debemos reconocer que Austin concede a las instituciones un lugar central en su análisis del lenguaje, pero sus comentaristas, por lo general, han omitido el carácter performativo de su teoría, interpretándola como un estudio de sus propiedades intrínsecas. [3]) El poder simbólico, es decir, el poder de constituir lo dado enunciándolo, de actuar sobre el mundo al actuar sobre la representación de éste, no radica en los "sistemas simbólicos" bajo la forma de una "fuerza ilocucionaria". Se verifica dentro y mediante una relación definida que da origen a la creencia en la legitimidad de las palabras y de las personas que las pronuncian, y sólo opera en la medida en que quienes lo experimenten reconozcan a quienes lo ejercen. Lo cual significa que, para dar cuenta de esta acción a distancia, de esta transformación real operada en ausencia de contacto físico, deberemos —como con la magia segtín Marcel Mauss— reconstruir la totalidad del espacio social en el cual son generadas y ejercidas las disposiciones y las creencias que hacen posible la eficacia de la magia del lenguaje.

Por tanto, su análisis del lenguaje no es una incursión pasajera en el campo de la lingüística, sino que, nids bien, -representa lrr, extensión a un nuevo terreno empí rico del método de análisis que usted ha aplicado a otros productos cul /u ales. [4]

Nunca he dejado de luchar contra las fronteras arbitrarias, que son mero producto de la reproducción escolar y carecen de cualquier fundamento epistemológico, entre la sociología y la etnología, la sociología y la historia, la sociología y la lingüística, la sociología del arte y la sociología de la educación, la sociología del deporte y la sociología de la política, etc. Pienso que no se puede entender plenamente el lenguaje sin volver a colocar las

prácticas lingüísticas dentro del universo completo de las prácticas posibles: las maneras de comer y beber, los consumos culturales, los gustos en materia de arte, deportes, vestimenta, muebles, política, etc. Porque es el habitus de clase en su totalidad, a saber, la posición ocupada sincrónica *y* diacrónicamente en la estructura social, o que se expresa a través del habitus lingüístico, que sólo es una de sus dimensiones. El lenguaje es una técnica corporal y la competencia lingüística, en particular la fonológica, es una dimensión de la *hexis* corporal en la cual se expresa toda la relación con el mundo social. Así, todo parece indicar que el esquema corporal característico de una clase social determina el sistema de rasgos fonológicos que caracterizan una pronunciación de clase, mediante lo que Pierre Giraud denomina el "estilo articulatorio". Este estilo articulatorio es parte integrante de un estilo de vida "hecho cuerpo", y guarda una estrecha relación con los usos del cuerpo y del tiempo que definen este estilo de vida. (No es casualidad el que la distinción burguesa confiera a su relación con el lenguaje la misma intención de distanciamiento que empeña en su relación con el cuerpo.)

Un análisis sociológico, a la vez estructural y genético, del lenguaje, debe fundamentar teóricamente y restaurar empíricamente la unidad de las prácticas humanas, de las cuales las prácticas lingüísticas no son más que un caso, a fin de tomar por objeto la relación que une a los sistemas estructurados de diferencias lingüísticas sociológicamente pertinentes con los sistemas similarmente estructurados de diferencias sociales.

De manera que, en su opinión, el sentido y la eficacia social de los mensajes sólo se determinan por completo dentro de un campo determinado (por ejemplo, el periodismo o la filosofía), involucrado él mismo en una red de relaciones jerárquicas con otros campos. Sin una comprensión de la estructura completa de las relaciones objetivas que definen las posiciones dentro de este campo, así corno de las formas específicas de censura implicadas por cada una de ellas, y sin un conocimiento de las trayectorias y disposiciones lingüísticas de quienes ocupan dichas posiciones, es imposible explicar a cabalidad los procesos de comunicación: por qué se dice o no se dice tal o cual cosa, quién lo hace, qué significa y cómo se entiende y, más importante aún, cuáles son sus efectos sociales.

Esto es lo que intenté demostrar en mi estudio acerca de "La ontología política de Martin Heidegger" (1975e, 1988d),[6] estudio que me vi conducido a llevar a cabo por la lógica de mi investigación acerca del lenguaje y de la noción de campo. La obra de Heidegger (con la que me familiaricé desde temprana edad, en una época de mi juventud en la que preparaba un libro acerca de la fenomenología de la vida afectiva y la experiencia temporal) me pareció ser un terreno particularmente favorable para verificar mis hipótesis sobre el efecto de censura ejercido por los campos de producción cultural. Heidegger es un maestro —yo diría: *el* maestro— del lenguaje doble o, si usted

prefiere, del discurso polifónico. Domina el arte de hablar simultáneamente en dos modalidades, es decir, la del lenguaje filosófico y la del lenguaje ordinario. Esto se hace particularmente patente en el caso del concepto en apariencia "puro" de *Fürsorge* (interés, preocupación), que desempeña un papel central en la teoría heideggeriana del tiempo y que, en la expresión *soziale Fürsorge,* esto es, asistencia social, se relaciona con el contexto político y con la condena del Estado-providencia, de las vacaciones pagadas, la seguridad social, el seguro contra enfermedad, etc. Pero Heidegger también despertó mi interés como encarnación ejemplar del "filósofo puro" y quise demostrar, en este caso aparentemente muy desfavorable para la sociología de las obras culturales tal como la concibo, que el método de análisis por mí propuesto podía no sólo dar cuenta de las condiciones políticas de producción de la obra, sino también propiciar una mejor comprensión de la obra propiamente dicha, en este caso, de la intención central de la filosofía heideggeriana, a saber, la "ontologización" del historicismo.

La importancia de Heidegger como paradigma del filósofo "puro", ahistórico, que prohíbe o rehúsa explícitamente asociar el pensamiento con el pensador, con su biografía, y menos aún con las condiciones socioeconómicas de su época (y quien siempre ha sido leído en una forma profundamente deshistorizada), radica en que obliga a reconsiderar los nexos existentes entre la filosofía y la política. Esto es lo que intenta sugerir el título que asigné a mi trabajo: la ontología es política y la política se convierte en ontología. Pero, tal vez más en este caso que en cualquier otro, la relación inteligible existente entre el *"Führer* filosófico" y la política y sociedad alemanas, lejos de ser directa, solamente se establece a través de la estructura del microcosmos filosófico. Por tanto, un análisis adecuado del discurso de Heidegger implica una doble negativa: debe rechazas tanto las pretensiones de autonomía absoluta del texto filosófico como la referencia externa; asimismo, debe proscribir la reducción directa del texto al contexto más general de su producción y circulación.

Esta doble negativa constituye también el principio rector de su sociología de la literatura, la pintura, la religión o el derecho (véase, respectivamente, 1983c, 1986c, 1987g 1988b, 1991b). En cada uno de estos casos, usted relaciona las obras culturales con el campo de su producción y descarta tanto la lectura interna como la reducción a factores exte'17zos.

Al tomas- en cuenta el campo específico de producción y su autonomía, que es producto de la historia específica del campo, en sí misma irreductible a la historia "general", se evitan dos errores complementarios, los cuales se contrastan recíprocamente al mismo tiempo que fungen como coartadas mutuas: el de tratar las obras congo realidades autosuficientes y el de reducirlas directamente a las condiciones socioeconómicas más generales.

Así, quienes objetan el presunto nazismo de Heidegger, conceden a su discurso filosófico excesiva o muy poca autonomía: si bien es un hecho indiscutible que Heidegger fue miembro del partido nacionalsocialista, ni en su juventud ni en su madurez fue un ideólogo nazi a la manera del rector Krieck. La interpretación externa, iconoclasta, y la interpretación interna, laudatoria, tienen en común la ignorancia del efecto de la configuración filosófica: ignoran la posibilidad de que la filosofía de Heidegger sólo haya sido una *sublimación filosofica,* impuesta por la censura específica del campo de producción filosófica, de los mismos principios políticos y éticos que determinaran su adhesión al nacionalsocialismo. Para entender esto, es necesario descartar la oposición entre la lectura política y la lectura filosófica, y someter a una doble lectura, *inseparablemente filosófica y política,* escritos fundamentalmente definidos por su ambigüedad, es decir, por su doble referencia constante a dos espacios sociales a los cuales corresponden dos espacios mentales.

Así, con objeto de entender el pensamiento de Heidegger, es necesario comprender no sólo las "ideas recibidas" de su tiempo (tales como se expresaban en los editoriales periodísticos, discursos universitarios, prefacios de libros filosóficos, conversaciones entre catedráticos, etc.), sino también la lógica específica del campo filosófico donde contendían los grandes especialistas, a saber, los neokantianos, fenomenólogos, neotomistas, etc. Para llevar a cabo la "revolución conservadora" que realizó en la filosofía, Heidegger debió apoyarse en una extraordinaria capacidad de invención técnica, es decir, en un capital filosófico excepcional (hasta con ver el virtuosismo del que hace gala en su *Kant* y el *problema de la metafísica)* y un talento igualmente excepcional, que otorgaba a sus tomas de posición una forma filosóficamente aceptable, que suponía en sí misma un dominio práctico de la totalidad de las posiciones del campo, así como una formidable intuición del juego filosófico. A diferencia de simples panfletistas o ensayistas politicos como Spengler, Jünger o Niekisch, Heidegger *integra* verdaderamente unas tomas de posición filosóficas hasta entonces consideradas incompatibles, en una nueva posición filosófica. Este dominio del espacio de los posibles aparece aún más claramente en el Heidegger maduro, quien se alitodefine una y otra vez en una forma relacional, refutando de antemano y por denegación las representaciones de sus tomas de posición pasadas y presentes a partir de otras posiciones en el campo filosófico.

Usted deduce, las ideas políticas de HeZdegge; no tanto de la lectura de su contexto, como de la lectura del texto propiamente dicho y *de la dilucidación de los marcos semánticos múltiples dentro de los cuales se desenvuelve.*

La lectura de la obra misma, de sus dobles sentidos y sobrentendidos, nie reveló algunas de las implicaciones políticas más imprevisibles de la filosofía

de Heidegger: el rechazo oculto del Estado-providencia en la sustancia de la teoría de la temporalidad, el antisemitismo sublimado en una condena de la "errancia", la negativa a denunciar su anterior apoyo a los nazis, inscrita en las tortuosas alusiones de su diálogo con Jünger, etc. Todo ello podía encontrarse en los textos mismos, como lo demostré en 1975, pero esto permanecía inaccesible para los guardianes de la ortodoxia de la lectura filosófica quienes, en calidad de aristócratas venidos a menos, corno el propio Heidegger, con quien se identificaban, respondían a la amenaza que el avance de las ciencias sociales implicaba para su diferencia, su distinción, aferrándose a la sacrosanta distinción entre ontología y antropología. El análisis meramente lógico y el meramente político son ambos incapaces de explicar un discurso doble cuya veracidad radica en la relación entre el sistema declarado y el sistema reprimido.

Contrariamente a lo que a menudo se piensa, la comprensión adecuada de una filosofía rio exige esta suerte de deshistorización por eternización que realiza la lectura atemnporal de los textos canónicos concebidos Congo *pllilosophia. peren'nzs* o. peor at1Il. esta incesante "depreciación" destinada a ajustarlos a los debates del momento, algunas veces mediante contorsiones y distorsiones verdaderamente increíbles cuando escucho la afirmación de que "Heidegger Ios ayuda a interpretar el holocausto", no doy crédito a Iris oídos; pero, ital vez no sea yo bastante "posmoderno"!). Surge más bien de una auténtica historización que permite descubrir el principio rector de la obra al reconstruir la problemática, el espacio de los posibles en relación con los cuales se construyó y el efecto del campo específico que le dio su forma final.

La publicación en francés de L'ontologie politique de Martin Heidegger, *presentada en forma de libro unos diez años después de su ap(mción inicial e7, ale',rt«n, hizo tarnhiéii que se /)tanteara la cuestión de la ceguera política de la filosofía o, por lo 'nieiios, de los usos políticos de la filosofía poi algunos de MIS practicantes.*

Aproveché la controversia surgida en torno de la obra de Heidegger, en la cual algunos filósofos manifestaron más claramente que nunca su irrealisrno político, para sacar a relucir las implicaciones políticamente ambiguas de cierta manera de concebir la filosofía que se popularizó en Francia desde la década (le los sesenta, a saber urea visión de la Filosofía que, sobre todo mediante la exaltación de las obras de Nietzsche o Heidegger, conduce a un esteticismo de la transgresión, a una forma de *radical cinc*, como dicen algunos de iris amigos estadounidenses, una visión extremadamente ambigua tanto intelectual como políticamente.

Desde este punto de vista, ini trabajo —pienso, en particular, en *L 'amour de l'art*[7] o *La distinción*— se sitúa en las antípodas de la postura o pose filosófica

que, desde Sartre, siempre implicó una dimensión estética. La crítica, no de la cultura sino de los usos sociales de la cultura corno capital e instrumento de dominación simbólica, es incompatible con el divertimento estético —a menudo oculto tras una fachada "científica", como en Barthes o *Tel Quel* (sin mencionar a Baudrillard)—, tan socorrido por aquellos filósofos franceses que han llevado la estetización de la filosofía a un grado jamás igualado.

Así, el "caso Heidegger" ha representado rara mí la oportunidad de demostrar que el esteticismo filosófico está arraigado en un aristocratismo social, que se fundamenta en un desprecio hacia las ciencias sociales, lo cual no favorece una visión realista del mundo social y que, sin originar por ello "errores" tan monstruosos como la *grosse Dummheit* de Heidegger, tiene serias implicaciones para la vida intelectual y, en forma indirecta, para la vida política. No es gratuito que los filósofos franceses de los años sesenta, cuyo proyecto filosófico se constituyó dentro de una relación fundamentalmente ambivalente con las ciencias humanas y que nunca repudiaron los privilegios de casta asociados al estatus de filósofo, reavivaran en el mundo entero, pero sobre todo en los Estados Unidos, la vieja crítica contra las ciencias sociales y alimentaran, con el nombre de desconstrucción y crítica de textos, una forma apenas velada de irracionalismo al que se denomina en ocasiones, sin que se sepa demasiado por qué, posmoderno o posmodernista.

Su and lisis de Heidegger y, más en general, del funcionamiento del discurso fib[8] *presupone y exige un examen de la posición objetiva de la sociología en su relación con la filosofía.*

Desde la segunda mitad del siglo xlx, la filosofía europea se definió constantemente por oposición a las ciencias sociales, contra la psicología y la sociología en particular y, a través de ellas, contra toda forma de pensamiento explícita e inmediatamente enfocado hacia las realidades "vulgares" del inundo social. La negativa a rebajarse a estudiar objetos presuntamente inferiores o emplear métodos "impuros", trátese de la encuesta estadística o incluso del mero análisis historiográfico de documentos, condenados desde siempre poi los filósofos como "reduccionistas", "positivistas", etc., es simultánea al rechazo a ahondar en la contingencia de las cosas históricas, lo cual tienta a los filósofos ¡mis preocupados por su dignidad estatutaria a volver, una y otra vez (en ocasiones por las vías más inesperadas como lo hace, hoy por hoy, Habermas), al pensamiento más tradicionalmente "universal" o "eterno".

Desde la década de los sesenta, un buen número de rasgos específicos de la filosofía francesa puede explicarse por el hecho de que, como lo mostré en *Homo academicus,* la universidad y el mundo intelectual han sido dominados por vez primera por especialistas de las ciencias humanas (como Lévi-Strauss, Dumézil, Braudel, etc.). El enfoque central de todas las discusiones de la época

cambió hacia la lingüística, la cual se constituyó como modelo de todas las ciencias humanas e incluso de empresas filosóficas tales como la de Foucault. Tal es el origen de lo que denominé efecto "-logia", para designar los esfuerzos de los filósofos por adoptar los métodos y la apariencia de cientificidad de las ciencias sociales sin abandonar el estatus privilegiado de "librepensador": la semiología literaria de Barthes, la arqueología de Foucault, la gramatología de Derrida, o el intento de los althusserianos por presentar la lectura "científica" del texto de Marx, instituida como ciencia y, conforme a los criterios de cualquier ciencia, como ciencia autosuficiente y autónoma (1975b).

Todo ello parece una sentencia de muerte contra la filosofía. ¿Cree usted que la filosofía aún tenga una misión específica, a pesar de estar actualmente asediada por doquier po')' las diferentes ciencias sociales? ¿Está destinada la sociología a derrocar a la disciplina reina y volverla obsoleta? ¿Ha llegado el, momento de que su'!ja la idea de una "filosofía sociológica " (Collins, 1988-1989) o semejante expresión es un oxímo')'on?

La alusión a las condiciones dentro de las cuales se verifica el pensamiento filosófico, trátese de la situación escolástica de *skholè,* del repliegue del mundo académico, con su mercado protegido y sus clientelas aseguradas o, en un sentido más general, de su distanciamiento con respecto a todas las especies de necesidad y urgencia, no implica ninguna condena de la filosofía ni, mucho menos, una denuncia polémica encaminada a relativizar todos los conocimientos y todos los pensamientos. Lejos de conducir a la destrucción de la filosofía, el análisis sociológico que la vuelva a situar en el campo *de* producción cultural y en el espacio social constituye la única manera de entender a cabalidad las filosofías y su secuencia y, así, de librar a las filosofías de lo impensado inscrito en su legado (1983a, p. 52; 1990e). Les brindaría la oportunidad de descubrir todo lo que sus instrumentos de pensamiento más comunes, conceptos, problemas y taxonomías, deben a las condiciones sociales de su (re)producción, así como a los determinantes inscritos en la filosofía social inherente a la función y a los funcionamientos de la institución filosófica; de este modo, les permitiría reapropiarse de (o impensado social de su pensamiento.

El que las ciencias representen una amenaza para la filosofía no se debe tanto, como se cree, a que aquéllas se apoderaIn de Al eas hasta eI1twices monopolizadas por ésta. La principal razón de ello reside en que las ciencias involucran (tácita o explícitamente) una filosofía (historicista y, sin embargo, racionalista) enteramente opuesta a aquélla que se encuentra inscrita de manera implícita en el puesto y la postura del filósofo profesional.

Pero, ¿diría usted que su obra pertenece a la filosofía?

En mi opinión, esta pregunta no tiene mucho sentido. Y sé muy bien la respuesta que le darían aquellos filósofos niás preocupados poi defender su territorio...

Si quisiera ofrecer una visión un tanto idealizada de mi trayectoria intelectual, diría que es una empresa que nle permitió realizar, por lo menos ante mis propios ojos, la idea que yo tenía de la filosofía; lo cual es otra forma de decir que aquellos individuos a los que se ha dado en llamar filósofos no lo son en su totalidad ni en todo momento, conforme a dicha idea... Pero, sería una visión un poco ficticia, porque el azar desempeña un papel enorme en cualquier biografía; en realidad, no elegí verdaderamente hacer la mayor parte de las cosas que hice. Al mismo tiempo, hay un meollo de verdad en esta respuesta; en efecto, creo que, dado el desarrollo actual de las ciencias sociales, se hace cada vez más imposible prescindir de los logros y técnicas de estas ciencias, aunque ello ilo parezca inquietar a la mayoría (le los filósofos. En todo caso, creo que tuve Hincha suerte en poder escapar de la ilusión consistente en la "página en blanco y la pluma". Me basta con abril' tal o cual tratado (francés) reciente de filosofía política, para imaginarme lo que hubiera podido decir si no hubiese tenido más que mi formación filosófica como única dotación intelectual. Min así, no dejo de pensar que mi susodicha formación filosófica es absolutamente determinante. No pasa un día sin que lea o vuelva a leer obras filosóficas y, en particular, debo confesarlo, de autores ingleses o alemanes. Trabajo constantemente con filósofos y, asimismo, constantemente los pongo a trabajar. Sin embargo, para mí, la diferencia radica en que las herramientas filosóficas —lo cual, sin duda, contribuye un poco a desprestigiarlas— cumplen exactamente la misma función que los instrumentos matemáticos: no veo ninguna diferencia ontológica entre un concepto de Kant o Platón y un análisis factorial.

Ya que estamos hablando de teoría, quisiera plantear un enigma. A menudo se le presenta y lee como "teórico social" (y, como usted sabe, éste es un tipo bien definido en la galería de los personajes sociológicos posibles en. los Estados Unidos). Sin embargo, usted alude sin cesar a problemas particulares de investigación dificultades encontradas durante recolección, codificación o análisis (le los datos, o bien en la constricción de un objeto particudar•. En su seminario de investigación en la Escuela de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales, de París, usted le advierte a su auditorio que no debe espetar "exposiciones clamas sobre habitrls campo". También se resiste ra discutir aquellos conceptos que `orlo independientemente de su soporte empírico. ¿Podría usted Precisan (pi lugar ocupa la teoría en su obra?

No hace falta decir que la percepción de una obra depende de la tradición intelectual e incluso del contexto político en el cual se sitlíaii los lectores. De hecho, toda la estructura del campo de recepción es la que, por medio de las estructuras mentales que impone a quienes están inmersos en él y, en

particular, a través de las oposiciones estructurantes ligadas a las discusiones del momento (por ejemplo, reproducción-resistencia en Inglaterra, macro-micro en los Estados Unidos, etc.), se interpone entre el autor (o su obra) y el lector. De ahí surgen toda clase de distorsiones, a menudo muy sorprendentes y, a veces, un tanto dolorosas. Lo más importante sin duda es, en mi propio caso, el desfase entre la recepción en Francia y en el extranjero. Por muchas razones —en particular, porque quienes hubieran podido prestarles atención, como los filósofos, no quisieron verlas, pero también y sobre todo porque fueron opacadas por lo que se percibía como la dimensión política, crítica e incluso polémica de mi trabajo—, las implicaciones teóricas, las bases antropológicas —la teoría de la práctica, la filosofía de la acción, etc.—, de mis investigaciones, pasaron prácticamente desapercibidas en Francia. Esto, en beneficio de discusiones muy académicas, ligadas a una forma muy antigua de debate intelectual, acerca del determinismo y la libertad, el relativisrno y otros tópicos (tristes) del periodo incluido entre las dos guerras mundiales, perpetuadas sin duda por la sumisión al marxismo de numerosos intelectuales y también por la inercia de las problemáticas escolares, prolongadas por la clase de filosofía. **Pero** lo esencial, creo yo, es que sólo se vieron *tesis* políticas —en particular, referidas al sistema escolar y la cultura— ahí donde yo veía un intento por construir una antropología general fundamentada en un análisis histórico de las características específicas de las sociedades contemporáneas. Este ocultamiento de mis intenciones profundas obedece también en parte al hecho de que nunca quise resignarme a producir discursos generales universales sobre el conocimiento de este mundo. En efecto, considero que el discurso sobre la práctica científica, cuando sustituye a la práctica científica propiamente dicha, es de lo más desastroso. La verdadera teoría es la que se verifica y se deroga en el trabajo científico que originó. No me agrada la teoría que se muestra, que se exhibe, la teoría hecha para exhibirse o, como suele decirse, para "caer en gracia". Estoy consciente de que esta opinión personal mía no es compartida por muchos en estos tiempos.

Con demasiada frecuencia, se tiene de la reflexión epistemológica una idea que conduce a percibir la teoría o la epistemología como una especie de discurso ambiguo o vacuo acerca de hila práctica científica inexistente. A mi modo de ver, la reflexión teórica sólo se manifiesta disimulándose en la práctica científica de la cual informa. Y podría mencionar aquí al sofista Hipias. En ***Hipias*** *IILP.IIn'I*, Hipias aparece cono una especie de idiota incapaz de ir más allá de un caso particular. Al interrogársele acerca de la esencia de la Belleza, responde enumerando una y otra vez ejemplos particulares: una bella marmita, una bella doncella, etc. De hecho, como lo ha demostrado Dupréel, este personaje obedece a la intención explícita de rechazar la generalización y la reificación de la abstracción que aquélla favorece. No comparto la filosofía de Hipias (aunque temo, por sobre todas las cosas, la

reificación de las abstracciones, tan frecuente en las ciencias sociales); pero, opino que no se puede pensar atinadamente sino a través de casos empílicos teóricamente construidos.

Sin embargo, usted no puede negar que hay una teoría dentro *de su obra o, para ser más precisos, un conjunto de "instrumentos de pensamiento " (para emplear una noción de Wittgenstein) de aplicabilidad ly general.*

Desde luego, pero estos instrumentos sólo son visibles en los resultados que producen y no son construidos como tales. Las bases de una herramienta (por ejemplo, la noción de capital cultural,` que propuse durante la década de los sesenta para dar cuenta del hecho de que, una vez controlados los factores de la posición económica y el origen social, los estudiantes provenientes de familias más cultas no solamente muestran tasas alas elevadas de éxito académico, sino también diferentes patrones de consumo y de expresión cultural) radican en los problemas y las dificultades prácticas encontrados en la investigación y generados en el esfuerzo por construir un conjunto extraordinariamente diverso de objetos, de tal Inaiiel'a que puedan ser concebidos de manera comparativa.

El hilo conductor de una a otra de mis investigaciones es una lógica inseparablemente empírica y teórica. En mi práctica, lie hallado las ideas teóricas que considero más importantes al realizar una entrevista o al codificar un cuestionario. **Por** ejemplo, la crítica de las taxonomías sociales, que me condujo a reconsiderar por completo el problema de las clases sociales (1984a, 1987j), surgió de reflexiones sobre las dificultades concretas que encontré al clasificar las profesiones de los respondedores. Esto fue lo que ele permitió escapar a las discusiones ambiguas y verbosas en torno a las clases, las cuales repiten una y otra vez la imaginaria confrontación entre Marx y Weber.

¿Cuál es la diferencia entre la "teoría teo)7cista " y la teoría tal como usted la concibe?

La teoría no es una especie de discurso profético o programático, surgido de la disección o del amalgamamiento de teorías (del cual el mejor ejemplo sigue siendo el esquema AGIL de Parsons, que algunos intentan resucitar hoy día). La teoría científica, tal como la concibo, se presente copio un programa de percepción y acción 0, si usted prefiere, como un habiteis científico que sólo se revela en el trabajo empírico donde se realiza. [1°] E11 consecuencia, resulta más provechoso enfrentarse a objetos nuevos que involucrarse en polémicas teóricas que solamente alimentan un metadiscurso perpetuo, autogenerado y con demasiada frecuencia vacuo, en torno a conceptos tratados como tótemes intelectuales.

Tratar la teoría como un *modus operandi* que orienta y estructura prácticamente la práctica científica implica, desde luego, renunciar a la complacencia un tanto fetichista con que la abordan los teóricos teoricistas. Ésta es la razón por la que nunca sentí la necesidad de esbozar la genealogía de aquellos conceptos que forjé o reactivé, como los de habitus, campo y capital simbólico. Puesto que no han surgido de ninguna partenogénesis teórica, estas nociones no requieren ser reubicadas en relación con usos anteriores. En la práctica de la investigación es donde deben evaluarse estos conceptos resultantes de dificultades prácticas. La función de las nociones que empleo es, ante todo, designar en forma estenográfica una toma de posición teórica, un principio de elección metodológica, tanto negativo como positivo. Necesariamente, la sistematización se hace *ex post,*, conforme surjan analogías fecundas, en cuanto son enunciadas y puestas a prueba las propiedades títiles del concepto. [11]

Podría afirmar, parafraseando a Kant, que la investigación sin teoría es ciega y que también lo es la teoría sin investigación. Por desgracia, el modelo socialmente dominante de la sociología descansa, aún en estos días, en una distinción tajante y un divorcio p1 áctico entre la investigación empírica sin teoría (pienso, en particular, en aquellas ciencias sin científicos cuyo paradigma son los sondeos de opinión pública, y en esta absurdidad científica a la que se ha dado en llamar "metodología") y la teoría sin objeto de los teóricos puros, actualmente ejemplificada por las acaloradas discusiones en torno al famoso nexo micro-macro (por ejemplo, Alexander *et al.*, 1987). La oposición entre la teoría pura del *lector* dedicado al culto hermenéutico de las obras de los padres fundadores (cuando no son sus propios escritos), por una parte, y la investigación empírica y la metodología, por la otra, es básicamente de índole social. Pertenece a las estructuras institucionales y mentales de la profesión, arraigada como lo está en la distribución de los recursos, puestos y competencias, y escuelas enteras (como es el caso del análisis conversacional o de la *status attain1ment research)* pueden basarse casi 1)or completo en un método particular.

Entonces, una, mejor manera de lograr que usted enuncie su concepción del trabajo teórico posiblemente sea preguntándole cómo, concretamente, en sü puictica científica, introduce la construcción teórica en el trabajo de investigación, al 'reflexionar sobre un objeto particular en torno al cual ha venido trabajando du rante cierto tiempo. Pienso en un artículo usted publicó en fechas recientes, en Etudes rurales, *acerca del celibato entre los campesinos de Bearne, con el título de "Reproduction interdite: la dimension syntbolique de la domination économique" (1989f). En, este artículo, me pareció particularmente interesante el hecho de que usted volviera a aquel mismo objeto que estudiara, hace ya unos treinta años, en un artículo intitulado "Célibat et condition paysanne" (1962a) y publicado en. la misma revista, con el propósito de esbozai; apoyándose en un caso particula'i; una teoría general sobre la contribución de la violencia simbólica a la dominación económica.*

El punto de partida del artículo inicial es una experiencia muy personal que, por cierto, documentaba en el artículo, aunque en forma velada, porque en aquella época me sentía obligado a "desaparecer". Me las arreglaba para formular las oraciones de manera tal que nunca tuviera que usar la palabra "yo", y describía del modo más neutral posible lo que había sido, en cierta forma, el "escenario inicial", es decir, un pequeño baile rural de fin de semana, celebrado en vísperas de Navidad, en una fonda a la cual me llevó un amigo que me había dicho: "Ya verás qué divertido", etc. Y observé un fenómeno sorprendente: unos jóvenes de aspecto urbano bailaban, en tanto que un grupo entero de individuos mayores, que tendrían en aquel entonces niás o menos mi misma edad y que en su totalidad eran solteros, no bailaban: observaban el baile y, poco a poco, iban acercándose, de manera inconsciente, reduciendo así el espacio reservado para bailar. Esta escena encerraba una especie de reto: en esa época, yo alimentaba la intención secreta de tomar por objeto aquel universo del cual tenía una experiencia personal. Habiendo trabajado en Cabilia, es decir, e11 un mundo ajeno, pensaba que sería interesante escribir una especie de *n istes trópicos* al revés (por ser esta obra uno de los grandes modelos que teníamos en mente en aquel entonces); observar los efectos que podría producir en mí la objetivación del mundo indígena. Tenía, por tanto, cierta intención teórica. Pero la escena del baile me planteó interrogantes. Decidí hacer un esfuerzo para superar la explicación ordinaria que, por cierto, se sigue empleando tanto entre los indígenas como entre los periodistas. Cada año se afirma, en relación con la feria de los solteros verificada en algunas aldeas, que "las muchachas ya no quieren vivir en el campo", sin ahondar nlás en el problema. He escuchado a individuos que encontraban escandaloso el hecho de que los mayores, es decir, aquellos que suelen tener el derecho legítimo de procrear, ya no pudieran contraer matrimonio. Luego, recabé datos estadísticos y calculé tasas de celibato asociadas a cierto número de variables. Omitiré los detalles de este trabajo, que figuran en el artículo de 1962. En la década de los setenta, se me pidió que retornara este artículo para tina edición en inglés que se publicaría bajo la forma de un libro y, en esa ocasión, lo complementé, puesto que ya lo encontraba obsoleto. De ahí surgió utn artículo titulado "Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction",[12] donde intenté despejar lo que me parecía ser la filosofía implícita de lo que había hecho: había intentado sustituir cl modelo de las teorías sobre el parentesco, dominante en aquella época, a saber, la teoría estructuralista, por una manera de percibir los intercambios matrimoniales que, desde entonces, se ha vuelto relativamente trivial, sobre todo entre los historiadores, y que conducía a hablar de estrategias matrimoniales y concebir cada matrimonio como el resultado de estrategias cornplejas,i[3] en las cuales intervenían multitud de parámetros, tales como el tamaño de la propiedad, el orden de nacimiento, la residencia, la diferencia de edad entre los cónyuges potencia-

les, las desemejanzas de fortuna, etc. Fue, por tanto, una primera revisión de la cual se desprende, creo yo, una primera lección epistemológica. Por ejemplo, a los que hablan de ruptura, puedo decirles que ésta no se efectúa de golpe. No se trata de una especie de acto originario, como ocurre en las filosofías iniciáticas (y entre los althusserianos...); el proceso puede tomar unos treinta años. De ahí que, a veces, sea necesario volver diez veces al mismo tema, a riesgo de que se diga de uno que siempre repite lo mismo.

En consecuencia, hice una primera revisión y creo haber llevado a un nivel superior de explicitación cierto número de cosas que se encontraban presentes desde el principio. Aquí, cabría reflexionar acerca de la noción de intuición. Cuando se dice que un sociólogo es intuitivo, no es ningún cumplido. Puedo decir que me tomó limos veinte años descubrir por qué había elegido aquel pequeño baile... Incluso creo —y éstas son ideas que no habría manifestado hace una década— que la emoción de simpatía —en el sentido fuerte de la palabra— que experimenté, el carácter patético de la escena que observaba, etc., constituyeron el punto de partida del interés que me provocó dicho objeto.

Pero, permanece el hecho de que el artículo de 1989 prolonga los análisis anteriores, marcando una ruptura con ellos...

En este artículo, como lo indica el subtítulo, intenté volver a reflexionar sobre dicho objeto como un caso particular de una teoría general —siempre me resisto a emplear estos términos— de la violencia simbólica. Para entender lo que les sucede a los solteros, a estos hijos mayores de las grandes familias (la expresión "grandes familias" alude aquí a las propietarias de, a lo sumo, 30 hectáreas) quienes, privilegiados en un estado del sistema, se vuelven víctimas de su propia posición privilegiada al ser condenados al celibato, porque no pueden derogar ni adaptarse a las nuevas normas matrimoniales; para entender, pues, este fenómeno, debo construir aspectos que se encontraban implícitos en la escena del baile, los cuales, para ser precisos, se manifestaban al mismo tiempo que se ocultaban en dicho escenario: el baile es una encarnación concreta del mercado matrimonial; de la misma manera que un mercado particular es una encarnación concreta, pero sin tener nada que ver con él, del mercado de la teoría económica. Lo que yo observé fue el mercado matrimonial en la práctica, el lugar de una nueva forma de intercambios instaurada anos atrás, es decir, la realización concreta ciel libre **mercado que** sustituyó al mercado protegido, controlado por la familia (aquí, podríamos citar a Polanyi). Y los solteros que hacían las veces de espectadores alrededor de la pista de baile eran las víctimas de aquella sustitución ciel mercado protegido por el libre mercado, en donde cada quien debe despabilarse contando solamente con sus propias fuerzas, su propio capital simbólico, esto es, su habilidad para bailar, vestir, presentarse, conversar con las muchachas

casaderas, etc. Este paso desde el régimen matrimonial protegido hasta aquél de libre intercambio produjo víctimas, y éstas no se distribuyeron al azar; En este punto, retomé las estadísticas. Y le voy a leer el pasaje (pp. 29-30) que resume el significado de lo que presencié: "La estadística establece que cuando los hijos de campesinos llegan a contraer matrimonio (había constatado que las probabilidades de casamiento, en el nuevo estado del régimen matrimonial, se distribuían en forma muy desigual, de acuerdo con un conjunto de propiedades, tales como la residencia en el pueblo o la aldea, es decir, el grado de urbanización, por decirlo así, el nivel de escolaridad, etc.), lo hacen con hijas de campesinos, en tanto que las hijas de campesinos con frecuencia contraen nupcias con no-campesinos. Estas estrategias matrimoniales muestran, a través de su mismo antagonismo, que el grupo no desea para sus hijas lo mismo que para sus hijos o, peor a un, que no quiere unir a sus hijas con seis hijos, aunque preferiría que sus hijos se unieran con hijas suyas. Al recurrir a estrategias estrictalllente opuestas, según se trate de dar o tomar mujeres, las familias carllpesinas demuestran que, bajo el efecto de la violencia simbólica, de la cual son simultáneamente sujeto y objeto, cada una cíe ellas es dividida contra sí misma. En tanto que la endogamia atestiguaba la unicidad de los criterios de evaluación, por tanto, el acuerdo del grupo consigo mismo, la dualidad de las estrategias matrimoniales revela la dualidad de criterios que el grupo emplea para estimar la valía de un individuo y, por ende, su propia valía como clase de individuos." He aquí una formulación más o menos coherente de lo que quiero decir (1989f, pp. 30-33).

El caso del celibato resulta interesante porque se relaciona con un fenómeno económico sumamente importante: Francia liquidó una enorme proporción (le sus campesinos en treinta años sin la menor violencia policiaca (salvo para reprimir manifestaciones), en tanto que la Unión Soviética recurrió a los medios más violentos para lograr lo mismo. (Estoy presentando el fenómeno en una forma por demás esquemática, pelo si usted lee mi artículo, verá que lo expresé de una manera mucho Inés matizada, cabe decir, mucho más respetable...). Dicho en otras palabras, la violencia simbólica puede lograr mucho más que la violencia político-policiaca, bajo ciertas condiciones y a cierto costo (una de las grandes flaquezas de la tradición marxista es la de no haber admitido aquellas violencias moderadas que han demostrado su eficacia, incluso en el campo ecoIióiiiico).

Para terminal, quisiera leer hila pequena nota que escribí, en el ultimo renglón (le la última página, dirigida a quienes nn reconocieran las 1llplicaclones "teóricas" de este texto briscaría "teoría pura" en un texto sobre el celibato publicado en *Ei7I(le.S rurales?):* "Si bien no me agrada el ejercicio típicamente escolar, consistente en hacer una resella dirigida a destacar la originalidad de todas las teorías participantes en el análisis propuesto —entre otras razones, porque ello puede inducir a creer que este trabajo no tiene mayor objetivo que la búsqueda de la diferencia—, debo

subrayar toda la diferencia que separa a la teoría de la violencia simbólica como desconocimiento basado en el ajuste inconsciente de las estructuras subjetivas a las estructuras objetivas, de la teoría foucaultiana de la dominación como disciplina o adiestramiento o, tal vez, en otro orden, las metáforas de la red abierta y capilar de un concepto como el de campo". En fin, aun cuando me hago el propósito de no decirlo —salvo en una nota que suprimí tres veces para, finalmente, volverla a incluir—, existen apuestas teóricas, a veces importantes, incluso en el más humilde de los trabajos científicos.

En este artículo, usted invoca la noción de violencia simbólica. Este concepto desempeña un papel teórico central en su análisis de la dominación en general. Usted afirma que es imprescindible pala dar cuenta de fenómenos al parecer tan distintos como la dominación de clase ejercida en las sociedades avanzadas, las 'relaciones de dominación entm las naciones (los casos del il/tperialisnto o el colonialismo) y, »tás aún, la dominación masculina. ¿Podría usted precisar qué es lo que entiende por esta noción y que función cumple?

La violencia simbólica es, para expresarme de la manera más sencilla posible, aquella forma de violencia que se ejerce sobre un agente social con la anuencia de éste. Dicho esto, semejante formulación resulta peligrosa porque puede dar pie a discusiones escolásticas con respecto a si el poder viene desde abajo y si el dominado desea la condición que le es impuesta, etc. En términos más estrictos, los agentes sociales son agentes conscientes que, aunque estén sometidos a determinismos, contribuyen a producir la eficacia de aquello que los determina, en la medida en que ellos estructuran lo que los determina. El efecto de dominación casi siempre surge durante los ajustes entre los determinantes y las categorías de percepción que los constituyen como tales. (Esto demuestra, por cierto, que si intentamos concebir la dominación según la alternativa escolar de libertad o determinismo, libre elección o coerción, nunca habrá de terminar la discusión; véase 1982a, p. 36.) Llamo desconocimiento al hecho de reconocer una violencia que se ejerce precisamente en la medida en que se le desconozca como violencia; de aceptar este conjunto de premisas fundamentales, prerreflexivas, que los agentes sociales confirman al considerar el mundo como autoevidente, es decir, tal como es, y encontrarlo natural, porque le aplican estructuras cognoscitivas surgidas de las estructuras mismas de dicho mundo. En virtud de que nacimos dentro de un mundo social, aceptamos algunos postulados y axiomas, los cuales no se cuestionan y no requieren ser inculcados." Por esta razón, el análisis de la aceptación dóxica del mundo, que resulta del acuerdo inmediato de las estructuras objetivas con las estructuras cognoscitivas, es el verdadero fundamento de una teoría realista de la dominación y de la política. De todas las formas de "persuasión clandestina", la más implacable es la ejercida simplemente por el *orden de las cosas.*

Podemos preguntarnos, de paso, si algunos de los malentendidos meis frecuentes de los que ha sido objet9 su obra no surgen de la tendencia propia de la "mentalidad universitaria" a reducir lo desconocido a lo ya conocido, es deci't; a su tradición universitaria, tanto en materia de teoría (mediante aquellas críticas que identifican su posición con la de Parsons) como de metodología.

Existen informes que son ejemplos maravillosos de esta clase de etnocentrismo encerrado en la "jaula" de su certidumbre. Pienso, por ejemplo, en una crítica de *Homo academices* cuyo autor (Jenkins, 1989) me invita a volver al *college* (en inglés, por supuesto), para aprender a escribir: "¿No podría alguien proporcionar al profesor Bourdieu una copia de *Plain Words* de Gover?" Me pregunto si el señor Richard Jenkins escribiría lo mismo acerca del señor Giddens o del señor Parsons, ya no (ligamos del senor Garfinkel... Al reprocharme mi presunto apego a lo que él considera una tradición francesa ("procede conforme a una tradición antigua y consagrada en la vida universitaria francesa"), el señor Jenkins confiesa implícitamente su adhesión incuestionada a una tradición de escritura, ella misma inseparable de la doxa (ésta es la palabra más apropiada) que une, mejor que todos los juramentos, a un cuerpo académico. Así, cuando llega al grado de echarme en cara una expresión como "la modalidad dóxica de los discursos", hace patente no sólo su ignorancia ("modalidad dóxica" es una expresión de Husserl que no ha sido naturalizada por los etnometodólogos...), sino también y, sobre todo, su desconocimiento de su propia ignorancia, así como de las condiciones históricas y sociales que la propician. Si, adoptando el modo de pensamiento propuesto en *Homo academices,* el señor Jenkins hubiera reflexionado sobre la crítica ahí contenida, habría descubierto sin duda las disposiciones antiintelectualistas ocultas bajo este elogio de la sencillez, y expresado de una manera más llana *(plain)* los prejuicios ingenuamente etnocéntricos subyacentes a su denuncia de mi particularismo estilístico (por cierto, más germánico que francés). Y antes de lanzarse en una de estas falsas objetivaciones polémicas de las cuales siempre me cuido y a las que denuncio en *Homo academices* ("Lo que se comunica *realmente,* es la distinción del gran hombre"), se habría preguntado, por ejemplo, si el culto a las *plain 7ewo'r•ds,* el *plain style,* el *plain Englislt* o al *understatement* (que puede conducir a los virtuosos de esta retórica de la antirretórica, como Austin, a mimetizar en los títulos de sus libros o de seis artículos la ingenua sencillez (le los refranes infantiles), no se asocia con otra tradición académica, *la suya,* constituida cum° incdida absoluta de cualquier modalidad estilística. Y si, realmente, hubiera entendido la verdadera intención de mi *Homo arademicus,* habría encontrado en su desconcierto, incluso en su rechazo a mi estilo, una ocasión para interrogarse acerca de la *arhit o iedad de las tradiciones estilísticas* impuestas e inculcadas por los diferentes s stemas de enseñanza; una oportunidad para preguntarse si las exigencias que las universidades inglesas imponen en materia de

lenguaje no constituyen una forma de *censura,* tanto más temible cuanto que puede permanecer casi tácita, y a través de la cual operan algunas de las limitaciones o mutilaciones ignoradas que siempre nos infligen los sistemas escolares.[15]

Vemos aquí la función del concepto de arbitrariedad cultural (a menudo puesto en tela de juicio por mis críticos): la de instrumento de ruptura con la doxa intelectualocéntrica.[16] Los intelectuales son, a mi modo de ver, los menos susceptibles de tomar conciencia de la violencia simbólica (en particular, la ejercida por el sistema escolar), porque ellos mismos la han sufrido más intensamente que la mayoría de las personas y porque continúan fomentando su ejercicio.

En fechas recientes, usted extendió su elaboración del concepto de violencia simbólica en un ensayo acerca de la división sexual del trabajo (1990c), donde se apoya en una combinación, inusitada de fuentes de referencia —sus propios materiales etnográficos relativos a la sociedad a?•gelina tradicional, la visión literaria de Virginia Woolf y textos clásicos de filosofía (de Kant a Sartre) tratados como documentos antropológicos—, para ilustrar la especificidad teórica e histórica de la dominación niascuiina.[17]

Para ilustrar la lógica de la dominación masculina que al parecer constituye la forma paradigmática de la violencia simbólica, decidí basar el análisis en mis propias investigaciones etnográficas acerca de los cabileños de Argelia, por dos razones. Primera, quería evitar la vacua especulación de los discursos teóricos y de los clisés relativos al sexo y al poder que, hasta ahora, han contribuido a entorpecer más que a facilitar el debate. Segunda, recurrí a este procedimiento para eludir la dificultad crítica que origina el examen de la dominación sexual: tratamos, en este caso, con una institución inscrita por milenios en la objetividad de las estructuras sociales y la subjetividad de las estructuras mentales, de tal manera que el análisis tenga todas las oportunidades de emplear como *instrumentos* de conocimiento categorías de percepción o de pensamiento a las que debería tratar como *objetos* de conocimiento. Esta sociedad montañesa de Africa septentrional resulta particularmente interesante poi' ser un auténtico museo cultural que mantuvo vigentes, a través de sus prácticas rituales, su poesía y tradiciones orales, un sistema de representaciones o, mejor dicho, un sistema de principios de visión y (le división comunes a la totalidad de la civilización mediterránea y que sobre viven, hasta la fecha, en nuestras estructuras mentales y, en parte, en nuestras estructuras sociales. Así, abordo el caso de los cabileilos como una especie de "imagen amplificada" en la cual podemos descifrar con mayor facilidad las estructuras fundamentales de la visión masculina del mundo: la cosmología "falonarcisista" pública y colectivamente exhibida por ellos obsesiona nuestro inconsciente.

Esta lectura demuestra, ante todo, que el orden masculino está tan arraigado que no requiere justificación: se impone a sí mismo como evidente y universal (el hombre, *vis*•, es este ser peculiar que se autoexperimenta como universal, monopolizando el ser hombre, es decir, *homo).* Tiende a ser admitido como autoevidente, en virtud del acuerdo casi perfecto e inmediato que se establece entre, por una parte, estructuras sociales como las que se expresan en la organización social del espacio y del tiempo y la división sexual del trabajo y, por la otra, las estructuras cognoscitivas inscritas en los cuerpos y las mentes. En efecto, los dominados, en este caso, las mujeres, aplican a cualquier objeto del mundo natural y social y, en particular, a la relación de dominación en la que están atrapadas, así como a las personas a través de las cuales esta relación se verifica, esquemas no pensados de pensamiento que son producto de la incorporación de esta relación de poder bajo la forma de pares de palabras (alto-bajo, grande-pequeiio, fuera-dentro, derecho-curvo, etc.) y que las conducen a construir esta relación desde el punto de vista de los dominantes, es decir˙, C01710 natural.

El caso de la dominación masculina muestra mejor que ningún otro que la violencia simbólica se verifica a través de un acto de conocimiento y desconocimiento situado más allá de los controles de la conciencia y la voluntad, en las tinieblas de los esquemas del habitus, los cuales son, al mismo tiempo, sexuados y sexuantes. También demuestra que no es posible entender la violencia simbólica sin descartar la oposición entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno. (Después de dos siglos de platonismo difuso, resulta difícil concebir que el cuerpo pueda "pensarse" conforme a una lógica que no sea aquélla de la reflexión teórica.) En este sentido, puede afirmarse que la dominación masculina consiste en eso que llamamos "una prisión por deudas". El trabajo de socialización tiende a efectuar una progresiva somatización de las relaciones de dominación sexual: impone una construcción social de la representación del sexo biológico que es, en sí misma, la base de todas las visiones míticas del mundo; asimismo, inculca una *hexis* corporal que es tina auténtica política incorporada. En otras palabras, la sociodicea masculina debe su eficacia específica al hecho de que legitima la relación de dominación al inscribirla en un esquema biológico que es, en sí mismo, una construcción social biologizada.

Este doble trabajo de inculcación, a la vez sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador, impone a los hombres y las mlijer˙es conjuntos diferentes de disposiciones con respecto a los juegos sociales considerados fundamentales, tales corno los juegos del honor y de la guerra (hechos para facilitar la exhibición de la masculinidad, de la virilidad) o, en las sociedades avanzadas, todos los juegos más valorados, tales como la política, los negocios, la ciencia, etc. A través de la masculinización de los cuerpos masculinos y la feminización de los cuerpos femeninos, se lleva a cabo una somatización de lo arbitrario cultural, es decir, una construcción perdurable del inc_ons-

ciente. Habiendo demostrado esto, paso de un extremo del espacio cultural al otro, para explorar esta relación originaria de exclusión desde el punto de vista del dominado, tal como se expresa en Virginia Woolf (1990c). *Al faro* **propone un análisis extremadamente lúcido de una dimensión paradójica de la dominación simbólica, una dimensión casi siempre ignorada por la crítica feminista, es decir, la dominación del dominante por su dominación, una mirada femenina hacia el esfuerzo desesperado y bastante patético que todo hombre debe realizar, en su triunfante inconsciencia, para conformarse a la representación dominante del hombre. Además, Virginia Woolf permite entender cómo, por el hecho de que ellas desconocen la illusio que conduce a involucrarse en los juegos centrales de la sociedad, las mujeres escapan (relativamente) a la** *libido dominarsdi* **que nace de esta participación y, por tanto, están socialmente propensas a adquirir una visión relativamente lúcida de los juegos masculinos en los cuales ellas no suelen participai˙, salvo por procuración.**

Aún queda, por explicar el enigma, del estatns inferior casi univeisaintente asignado a las mujeres. Aquí, usted propone una solución congruente, aunque diferente, con algunas respuestas feministas (véase, por. ejem plo, O'Brien, 1981).

Para dar cuenta del hecho de que, en la mayor parte de las sociedades conocidas, las mujeres son destinadas a posiciones sociales inferiores, es preciso considerar la asimetría de los estatutos asignados a cada uno de los sexos dentro de la economía de los intercambios simbólicos. En tanto que los hombres son los sujetos de las estrategias matrimoniales a través de las cuales procuran mantener o acrecentar el capital simbólico, las mujeres siempre son tratadas como objetos de estos intercambios dentro de los cuales ellas circulan como símbolos predispuestos a sellar alianzas. Estando así investidas de una función simbólica, las mujeres se ven obligadas a trabajar continuamente para salvaguardar su valor simbólico, conformándose al ideal masculino de la virtud, definida como castidad y pudor, y proveyéndose de todos los atributos corporales y cosméticos susceptibles de acrecentar su valor físico y su poder de atracción. Este estates de objeto conferido a las mujeres es particularmente visible en la importancia que el sistema mítico-ritual cabileño otorga a su contribución reproductiva. Dicho sistema niega paradójicamente el trabajo propiamente femenino de gestación (de la misma manera que niega los trabajos agrícolas en el **ciclo agrario) en** beneficio de **la intervención masculina en el acto sexual. Asimismo, en nuestras sociedades, el papel privilegiado que las mujeres desempeñan en la producción propiamente simbólica, tanto en el hogar como fuera del mismo, siempre es devaluado, cuando no ignorado.**

Así, la dominación masculina se basa en la lógica de la economía de los intercambios simbólicos, es decir, en la asimetría entre los hombres y las

mujeres que se instituye en la construcción social del parentesco y el matrimonio, la del sujeto y el objeto, la del agente y el instrumento. Y es la relativa autonomía de la economía de los bienes simbólicos la que explica cómo la dominación masculina puede perpetuarse a pesar de las transformaciones en los modos de producción. De ahí se desprende que sólo puede esperarse una auténtica liberación femenina a través de una acción colectiva encaminada a romper en la práctica la concordancia inmediata de las estructuras incorporadas y objetivas, es decir, mediante una revolución simbólica capaz de poner en tela de juicio las bases de la producción y reproducción del capital simbólico y, en particular, la dialéctica de la pretensión y la distinción que fundamenta la producción y el consumo de los bienes culturales como muestra de distinción.

Notas

[1] Véase 1975a; 1977c; 1980j, pp. 95-112, 121-142; 1983e; así corno Bourdieu y Boltanski (1975a), para una explicación en profundidad de este análisis.

[2] Se encontrará una presentación de la distinción entre los niveles y modos de análisis estructural e interaccional en la exégesis crítica que hace Bourdieu (1971f, en particular el diagrama de las pp. 5-6; 1971c; 1980f, p. 98; 19870 de la sociología de la religión de Weber, donde reformula en términos de estructura las relaciones entre los agentes religiosos que Weber describe en términos de interacción. Esta distinción entre los niveles estructural e interaccional del análisis queda ilustrada en el estudio de las estrategias discursivas que vendedores y compradores de casas particulares despliegan durante las fases de información y regateo, donde Bourdieu muestra cómo "el análisis del discurso se autoincapacita, al buscarlas sólo en el discurso, para descubrir las leyes de construcción ciel discurso, las cuales radican en las leyes de construcción del espacio de producción del discurso" (Bourdieu y Christin, 1990, p. 79). Se observará, más adelante, esta misma distinción en el análisis de los debates poselectorales transmitidos por televisión.

3 En su teoría sobre los *speech-acts,* Austin (1962) analiza una clase de expresiones (por ejemplo, "Doy a este navío el nombre de Queen Elizabeth") a las cuales llama "performativas", y que no pueden calificarse de verdaderas o falsas, sino solamente de "afortunadas" *(felicitous)* o "desafortunadas", según acaten o no ciertos "procedimientos convencionales". Así, el filósofo sugiere claramente que su eficacia simbólica depende de condiciones institucionales; pero, en vez de examinar el carácter *social* de estas condiciones (de agente, momento, lugar, autoridad, etc.), se limita a una distinción lingüística entre actos "locucionarios", "perlocucionarios" e "ilocucionarios" (véase Thompson, 1984, pp. 47-48, para una discusión sobre este punto). Fornel (1983) propone un análisis teórico más detallado de la noción de "fortuna" de Austin, desde el punto de vista de una pragmática lingüística inspirada por la economía política del lenguaje de Bourdieu.

4 John Thompson (1991) explica esta cuestión de manera muy convincente. Snook (1990) la examina también en su ensayo acerca de la influencia de Nietzsche y Wittgenstein en la concepción del lenguaje de Bourdieu.

[5] Laks (1983) ofrece una ilustración empírica detallada de la correspondencia sistemática existente entre las prácticas sociales y lingüísticas de un grupo de adolescentes de los suburbios parisinos, gracias a una construcción minuciosa de su habitus de clase.

[6] Este estudio, escrito en Alemania por Bourdieu, en ocasión de una estancia en el Max Plank Institut für Sozialforschung, fue publicado en alemán por el Syndicat Verlag, en

5. Para una *realpolitik* de la razón

En un escrito publicado en 1967, en Social Research *(Bourdieu y Passeron, 1967,* p. *212), usted manifestaba la esperanza de que, "aunque la sociología estadounidense pudo, en un momento dado y debido a su rigor empírico, ser la mala conciencia científica de la sociología francesa'; la sociología francesa pudiera, "en virtud de su exigencia teórica, convertirse en la mala conciencia filosófica de la sociología estadounidense". Aliö ra, veinte años mas tarde, tqué puede usted decirnos al respecto?*

Bachelard enseña que la epistemología siempre es coyuntural y que sus proposiciones están determinadas por el riesgo principal del momento. Actualmente, la mayor amenaza es la creciente división entre la teoría y la investigación empírica que podemos observar por doquier y que alimenta el desarrollo paralelo de la perversión metodológica y la especulación teórica. Por esta razón, creo que lo que debe ponerse en tela de juicio es la distinción entre la teoría y la actividad empírica, y esto, en la práctica y no de manera retórica. Si la sociología francesa ha de convertirse en la mala conciencia científica de la sociología estadounidense —o a la inversa—, entonces debe superar primero esta separación aplicando una nueva forma de práctica científica fundamentada en una mayor exigencia teórica, al mismo tiempo que en un mayor rigor empírico.

Entonces, ten qué sentido podemos bablai' de progreso científico? ¿Avanzó realmente la sociología en el transcurso de estas ultimas décadas o estamos batallando aún contra los mismos males, es decil; los de la "teoría suprema" y el "empirismo abstracto", que C.-Wright Mills diagnosticara durante los años cincuenta?

En cierto nivel, el panorama sociológico no ha cambiado mucho durante el último cuarto de siglo. Por una parte, la investigación empírica en general continúa formulando preguntas que son muy a menudo producto del sentido común académico y no de un pensamiento científico digno de este nombre.

Esta investigación empírica se define con frecuencia por una "metodología" concebida muchas veces como una especialidad en sí misma, compuesta de una colección de recetas y preceptos técnicos que cada quien debe respetar, no con el propósito de conocer el objeto sino para ser (re)conocido como conocedor de dicho objeto. Por la otra, tenemos el retorno de una forma de la "teoría suprema" *(Grand Theory),* separada de toda práctica de la investigación. La investigación positivista y la teoría teoricista van de la mano; se completan y reverencian mutuamente. Sin embargo, en otro nivel, las ciencias sociales han experimentado cambios profundos. Desde la crisis de la ortodoxia Lazarsfeld-Parsons-Merton de la década de los sesenta, multitud de desarrollos han surgido y abierto un nuevo espacio al debate (1988j). Pienso aquí, entre otras corrientes, en la "revolución microsociológica" (Collins, 1985) abanderada por el interaccionismo simbólico y la etnometodología, o en numerosas investigaciones de corte feminista. El resurgimiento de una corriente histórica potente en "macrosociología" y, ahora, en sociología cultural, así como algunos de los nuevos trabajos en sociología organizacional y económica, etc., han tenido efectos positivos.

Pero, más que de progreso, convendría hablar de los obstáculos contra el avance y de los medios para vencerlos. La sociología es una ciencia mucho más avanzada de lo que sus críticos, incluyendo a los sociólogos, quisieran reconocer. De manera consciente o no, se mide con frecuencia el estado de una disciplina aplicándole un modelo evolucionista; el famoso cuadro jerárquico de las ciencias de Auguste Comte aún perdura en nuestras mentes como una especie de *hit-parade* ideal y las ciencias llamadas "duras" todavía son consideradas como el parámetro con base en el cual deben medirse las ciencias llamadas "blandas". Uno de los factores que dificultan el progreso científico en las ciencias sociales es el hecho de que hubo, en el pasado, numerosos intentos de copiar la estructura de las ciencias "duras"; pienso, por ejemplo, en el paradigma blando y falso que se cristalizó con Parsons después de la Segunda Guerra Mundial y que dominó a la sociología estadounidense así como a la mayor parte de la sociología mundial a mediados de los años sesenta.

Las ortodoxias científicas son el producto de una simulación del orden científico que no se conforma a la lógica agonística de la ciencia, sino a la representación de la ciencia proyectada por cierta epistemología positivista.' (Uno de los méritos de Kuhn ha sido el de pulverizar esta especie de ortodoxia positivista que remedaba la cientificidad en el nombre de la acumulación, la codificación, etc. Semejante simulación de un simulacro de ciencia constituía, en realidad, un factor de regresión. Porque, en honor a la verdad, un campo científico auténtico es un espacio donde los investigadores se ponen de acuerdo con respecto a las áreas de desacuerdo, así como a los instrumentos mediante los cuales están en posición de resolver dichos acuerdos, y nada más.)

En su opinión, ¿a qué debería asemejarse el campo sociológico? ¿Podría usted esbozar su visión de lo que éste podría ser?

La ortodoxia estadounidense de la década de los cincuenta se organizaba mediante una negociación tácita: el primero ofrece la "gran teoría"; el segundo, "la estadística multivariada", y el tercero, las "teorías cíe mediano alcance"; he ahí la tríada capitolina del nuevo templo académico. Entonces, usted dice que la sociología estadounidense es la mejor del mundo y que todas las demás no son más que versiones imperfectas de ella y, para rematar, un tal Terry Clark escribe una pseudohistoria de la sociología durkheimiana y francesa, mostrando que esta última no es sino urna etapa transitoria en la vía hacia una sociología auténticamente científica que, desde luego, comienza y termina en los Estados Unidos.' Este esquema es el que combatí cuando entré en la sociología.

Otra manera de simular la ciencia consiste en ocupar una posición universitaria de poder que permita controlar las demás posiciones, los programas de enseñanza, los requerimientos académicos, etc., en una palabra, los mecanismos de reproducción de la universidad (1984b), e imponer una ortodoxia. Semejantes situaciones de monopolio nada tienen que ver con un campo científico. Este último es un universo autónomo donde, para enfrentarse entre sí, los investigadores deben renunciar a todas las armas no científicas, empezando por las armas de la autoridad universitaria. En un campo universitario auténtico, es posible entablar discusiones libremente y oponerse violentamente a cualquier contradictor con las armas de la ciencia, porque la posición que se ocupa no depende de él o porque es posible obtener otra posición en otra parte. La historia intelectual muestra que una ciencia *controversial,* objeto de discusiones y repleta de conflictos auténticos, es decir, científicos, es más avanzada que una ciencia en donde prevalece un consenso fundamentado en conceptos elásticos, programas ambiguos y tratados colectivos.

En un campo vigorosamente autónomo, tal como lo es hoy en día el campo de las matemáticas, el matemático deseoso cíe triunfar sobre sus rivales sólo puede lograrlo empleando armas matemáticas, so pena de autoexcluirse. Por tanto, debemos tratar de instaurar una Ciudad científica donde las intenciones más turbias se vean obligadas a sublimarse en expresión científica. Esta visión no es utópica y yo podría proponer medidas muy concretas para hacerla realidad; por ejemplo, elevar el nivel de censura científica mediante una serie de acciones encaminadas a elevar el nivel de formación, el requerimiento de un nivel mínimo de competencia científica para ingresar en el campo, etc.

En resumidas cuentas, es posible crear condiciones tales que el más mediocre de los participantes se vea obligado a comportarse de acuerdo con las normas de cientitjcidad vigentes en el momento considerado. Los campos

científicos más avanzados son escenario de una alquimia mediante la cual la *libido dominarsdi* científica es forzosamente transformada en *libido sciendi* (1990a, p. 300). Tal es el motivo de mi resistencia al consenso blando que, a mi modo de ver, es la peor de todas las situaciones científicas posibles: a falta de otra cosa, atengamos siquiera conflictos!

_\l«s allá de la superación entre temía y enmpiria, usted denunció numerosos dualismos o antinomias que obstaculizan el, desarrollo de una ciencia exacta de la sociedad.

Estos dualismos son persistentes y a veces me pregunto si es posible neutralizarlos. Ésta es una de las primeras tareas de una verdadera epistemología, es decir, una epistemología que incluya el conocimiento de las condiciones sociales dentro de las cuales operan los esquemas científicos. Hay oposiciones (por ejemplo, la oposición entre individualismo y —no estoy seguro de qué otra cosa— "holismo", "totalitarismo", etc.) que carecen por completo de sentido, que han sido destruidas mil veces en el transcurso de la historia, pero que siempre pueden reactivarse con toda facilidad, obteniendo —y esto es muy importante— ganancias en cada ocasión. Dicho en otras palabras, el demolerlas tiene un costo enorme, porque están inscritas en la realidad social; hay que romper, demostrar, convencer, comprobar, construir instrumentos que las hagan desaparecer, inventar un lenguaje que permita escapar a ellas; y todo este trabajo puede, en cualquier momento, ser totalmente aniquilado. Por esta razón, siempre es menester volver a empezar. Alain decía que "la conversación siempre se da en el nivel más torpe"; aquí, lo más torpe puede apoyarse siempre en el sentido común, invocar siempre al sentido común, el cual le dará la razón.

Hay personas que, desde que existen las ciencias humanas, es decir, desde Durkheim en Francia, no han dejado de anunciar el "regreso del sujeto", la *resurrección* de la persona, arteramente sacrificada por las ciencias del hombre. Y estas personas son cada vez más escuchadas y aplaudidas. Son tantos los individuos que creen existir como personas... r Por qué están tan atrasadas la sociología de la literatura y la sociología del arte? Porque son terrenos donde las inversiones —en todos los sentidos de la palabra— en la identidad personal son enormes. Así, cuando llega el sociólogo, ya sea que lleve a cabo operaciones científicas banales o que recuerde que lo que existe son las relaciones, se enfrenta a gigantescas resistencias. Se expone en todo momento a ser impugnado en el nombre del sentido común. Hay personas cuya función histórica es regresar el marcador a cero. La ciencia va escalando su peña, avanzando poco a poco, pero nunca falta quien diga: "Fulano niega la existencia del individuo... iqué escándalo!" (o bien, "Mozart no deja de ser muy superior a Aznvour"). Hay mucho que ganar con este tipo de observaciones. Su autor se hace pasar por un intelectual...

De hecho, el debate entre la "filosofía del sujeto" y la "filosofía sin sujeto" (corno decían los "filósofos del sujeto", es decir, Ricoeur y otros, durante la década de los sesenta) es una de las formas que adopta la lucha entre las ciencias del hombre y la filosofía, la cual, confundiendo todas las tendencias, siempre soportó muy mal la existencia de las ciencias humanas, percibidas como una amenaza contra su hegemonía, y siempre se resistió a aceptar los principios fundamentales del conocimiento científico del mundo social; en particular, el "derecho a la objetivización" que se autoadjudica el sociólogo o el historiador digno de este nombre. En esta lucha —esto era evidente en la época de Durkheim, pero sigue siéndolo, aunque más disimuladamente, en la de Juan Pablo II y los "derechos humanos"—, los filósofos y las filosofías que pueden caracterizarse confusamente como espiritualistas, idealistas, "personalistas", etc., se encuentran, claro está, en las primeras filas de combate. Y, para quien conoce la lógica (si no la ley) de las alternancias periódicas de las dos filosofías (más valdría decir "visiones del mundo"), el "retorno del sujeto" tan celebrado en la actualidad por nuestras revistas no tiene nada de sorprendente: el triunfo, durante los años sesenta, de la "filosofía sin sujeto" (con la "muerte del hombre" y otros comentarios destinados a *escandalizar* a los lectores de *Esprit)* sólo era, como lo señalamos en el artículo intitulado "Muerte y resurrección de la filosofía sin sujeto" (Bourdieu y Passeron, 1967), la "resurrección" (más sofisticada) de la "filosofía sin sujeto", encarnada sobre todo por la sociología durkheimiana, contra la cual se erigiera la generación de la posguerra inmediata —el Aron de *Introduction à la philosophie de l'histoire* y el Sartre de *El ser y nada— y* que el existencialismo condenara a las gemonias (pienso en el libro de Monnerot, hoy en día olvidado por aquéllos, a veces "sociólogos", que lo repiten creyendo que lo inventan, *Les faits sociaux ne sont* pas *des choses).* Y la reacción de los recién llegados en los años setenta y ochenta contra quienes dominaban entonces el campo (en particular, Foucault) —y que un ensayista antisociológico, mediante un intrépido sociologismo, denominó "el pensamiento del 68"— debía propiciar, gracias a una coyuntura política de *Testamación* muy favorable, un retorno a la defensa del individuo y de la persona, de la Cultura y del Occidente, de los Derechos Humanos así como del Humanismo.

Estos conflictos aparentes, que movilizan a periodistas y ensayistas, lo mismo que a quienes, en el campo científico, desean asegurarse un suplemento de notoriedad al responder a la demanda de un "suplemento de alma", disimulan las oposiciones reales que rara vez se relacionan, por lo menos directamente, con los conflictos "mundanos". El espacio donde se sitúa el investigador no es el de la "actualidad", trátese de la actualidad política o "intelectual", entendiéndose por ella aquello que se discute en las "páginas libres" de los diarios y publicaciones semanales, sino el espacio relativamente intemporal —Marx *y* Weber, Durkheim y Mauss, Husserl y Wittgenstein, Bachelard y Cassirer forman parte de él al igual que Goffman,

Elias o Cicourel— y totalmente internacional, de quienes han contribuido a producir la problemática a la cual se enfrenta y que, muchas veces, nada tiene que ver con los problemas que plantean —y que le plantean— quienes mantienen la mirada puesta en la actualidad inmediata.

Y el mismo principio se aplica a la mayor-ía de los dualismos...

`Por qué son difíciles de erradicar estos dualismos? En gran parte, porque están predispuestos a servir de punto de reunión de campos dentro de campos, los cuales se organizan en torno a divisiones antagonistas. Su frecuencia y proliferación se debe a que son la expresión natural, y en cierta forma socio-lógica, de espacios sociales constituidos alrededor de divisiones dualistas. De ser verdad lo que afirmo, es fácil advertir que no basta con refutar un dualismo para acabar con él. Esta es una ilusión intelectualista ingenua y peligrosa. Sabido es que no resulta suficiente el descubrir lo que es metodológicamelite correcto; hay que hacerlo y logras' que se acepte. La epistemología pura es a menudo impotente cuando no viene acompañada Por una crítica sociológica de las condiciones de validez *(le* la epistemología. Por tanto, mediante argumentos epistemnológicos, no es posible destruir un *Streit* (debate) en el cual la gente tiene intereses creados. Pienso, además, que si se quisiera frenar el avance de la ciencia social, bastaría con lanzar, como se arroja un hueso a los perros, *St,ieiten.* idiotas. Por desgracia, el campo francés es de este tipo: no hay *Streit* que no atrape.

Pero esto no es todo. Lo que hace que todos estos dualismos, todas estas oposiciones arraigadas en antagonismos sociales, sean irreductibles, es que cuentan con otro apoyo social: la pedagogía. He llegado a pensar, y a decir, que el principal obstáculo contra el avance del conocimiento científico, por lo menos en las ciencias sociales, son los profesores. Para enseriar, ellos necesitan (y lo digo con conocimiento de causa, pues he sido profesor) oposiciones simples. Los dualismos facilitan mucho su trabajo: tengo tila programa con una primera parte X, una segunda parte Y, y una tercera parte, que soy yo mismo. Existen algunos falsos debates muertos y enterrados (interno-externo es uno, cualitativo-cuantitativo es otro) que sólo subsisten porque los profesores los necesitan para vivir, porque les permiten elaborar planes de estudios y disertaciones.

La sociología de la sociología, aunque no pueda por sí sola destruir estas fuerzas —esto equivaldría a creer, una vez más, en la fuerza intrínseca de las ideas verdaderas—, sí puede al menos debilitarlas. Tiene la capacidad, al desarrollar la reflexividad, de recordarnos que, cuando decimos algo, podemos obedecer a razones, pero también a causas. Y si imaginamos una ciudad científica utópica donde la sociología de la sociología filera uniformemente difundida, es decir, en la cual estas artes marciales del espíritu fuesen accesible a todos, advertiríamos la transformación de toda la vida científica.

Esto, siempre y cuando no se le redujera a la visión de Tersites. (Como puede darse cuenta, no es posible aventurar una recomendación práctica sin verse obligado a hacer una recomendación contra el uso probable de dicha recomendación...).

¿Cómo podríamos traducir este conocimiento de las dificultades especiales de la ciencia social en formas concretas de acción u organización, a fin de reforzar la autonomía y la reflexividad científicas?

La existencia de un cuerpo común de instrumentos de reflexividad, dominados y utilizados por todos, sería un factor muy poderoso de autonomía (la ausencia de tina cultura epistemológica n nima explica por qué los investigadores construyen con tanta frecuencia teorías de su práctica que son menos interesantes que su práctica de la teoría). Pero también habría que mencionar el problema del financiamiento. A diferencia de otras actividades intelectuales (en particular, la filosofía), la sociología tiene un costo elevado (y reditúa poco). Y resulta fácil dejarse atrapar en el engranaje de un contrato que requiera otro contrato (del cual ya no se sabe muy bien si está destinado a financiar las necesidades de la investigación o las del investigador...). Habría que elaborar una política racional para la gestión de las relaciones con quienes otorgan fondos a las investigaciones (trátese de agencias gubernamentales, fundaciones o patrocinadores privados). Otro principio: es necesario incluir en la concepción del programa de investigación las condiciones reales de su realización. Un estupendo cuestionario, un magnífico cuerpo de hipótesis y un programa de observación impecable que no contengan las condiciones prácticas de su realización son nulos e improcedentes. Dicho esto, esta forma de realismo científico no es enseñada, ni está inscrita espontáneamente en el habitus de la mayoría de las personas que se dedican a las ciencias sociales. Veo centenares de proyectos de investigación muy brillantes que abortan por no haber integrado las condiciones sociales de posibilidad de un programa concebido *in abstracto.* En una palabra y en términos más generales, hay que aprender a evitar ser el juguete de las fuerzas sociales en la práctica de la sociología.

Su extrema vulnerabilidad a las fuerzas sociales es la que determina, a mi modo de ver, la particularidad de la sociología y la dificultad que experimenta para *afirma/* su cientificidad, es decir, para alcanzarla y lograr que se reconozca. Aparte de esto, pienso que, no obstantc todas las discusiones al estilo de Dilthey en torno al carácter particular de las ciencias humanas, las ciencias sociales obedecen a las mismas reglas que las demás ciencias: se trata de producir sistemas explicativos coherentes, hipótesis o proposiciones organizadas en modelos parsimoniosos capaces de dar cuenta de gran número de hechos empíricamente observables y susceptibles de ser refutados por modelos más poderosos, regidos por las mismas condiciones de coherencia

lógica, sistematicidad y refutabilidad empírica. Toda vez que converso con mis amigos químicos, físicos o neurobiólogos, me impactan las similitudes existentes entre su práctica y la mía. Una típica jornada de sociólogo, con sus tanteos experimentales, análisis estadísticos, lecturas de artículos especializados y discusiones con colegas, es muy similar a la de un científico ordinario.

¿Rechaza usted el estatus singular que se pretende asignar a la sociología?

La mayor parte de las dificultades con que tropieza la sociología se deben, precisamente, al hecho de siempre: se espera de ella que sea una ciencia distinta de las demás. En realidad, se espera mucho o muy poco de ella. Y siempre hay demasiados "sociólogos" para responder a las expectativas más descabelladas. Si yo elaborara una lista de todos los temas acerca de los cuales los periodistas me solicitan entrevistas, usted se espantaría: estos tópicos incluyen desde la amenaza de una guerra nuclear hasta el largo de las faldas, pasando por problemas como la evolución de Europa oriental, los camorristas o la zona de las Halles. La gente confiere al sociólogo el papel de profeta, capaz de dar respuestas (aparentemente) coherentes y sistemáticas acerca de todos los problemas de la sociedad. Esta función es desmedida e insostenible; es una insensatez atribuírsela a quien sea. Pero, al mismo tiempo, se niega al sociólogo aquello que él tiene todo el derecho de reivindicar, a saber, la capacidad de proporcionar respuestas precisas y verificables a las preguntas que él está en posición de construir científicamente.

La particularidad de la sociología se debe, en gran parte, a la imagen social que tienen de ella los profanos (lo mismo que muchos especialistas). A Durkheim le gustaba afirmar que uno de los principales obstáculos para la constitución de una ciencia de la sociedad estriba en que, en estos asuntos, todo el mundo se siente especialista. Por ejemplo, los periodistas que jamás soñarían con rebatir trabajos de biología o física o incluso con involucrarse en una discusión filosófica entre un físico y un matemático, no tienen empacho en disertar sabiamente acerca de aquello que ellos denominan "los problemas de la sociedad" y dictaminar sobre el valor del análisis científico relativo al funcionamiento de la universidad o del mundo intelectual, sin sospechar siquiera las *apuestas* específicas de dicho análisis (por ejemplo, la cuestión de las relaciones entre estructuras sociales y estructuras cognoscitivas) que, como en cualquier ciencia, son producto de la historia autónoma de la discusión y de la investigación científicas (pienso, por cjcmplo, cié aquel periodista que, en ocasión de la publicación de *La noblesse d'Etat,* me pedía, con toda buena fe, y debo decir que con mucha amabilidad, que hablara, durante tres minutos, *a favor de* las Grandes Escuelas, ante el presidente de la asociación de ex alumnos de la ENA (Ecole nationale d'administration), quien hablaría *en contra* de ellas... Y que no entendía, por cierto, cómo podía yo negarme a hacerlo).

Así se explica la dificultad que experimenta la ciencia social en "despegar": se enfrenta a una demanda muy apremiante de respuestas a preguntas que conciernen a todo el mundo y que, a veces, son "cuestiones de vida o muerte", como dijera Max Weber a propósito de la profecía; y no siempre cuenta con todas las condiciones de autonomía y todas las armas indispensables para defenderse y resistir a las presiones de dicha demanda (una situación que es, en sí misma, producto de la antigua dominación ejercida por la demanda sobre la disciplina). Y esto, sobre todo, porque no está en condición de desalentar, desacreditar o excluir a quienes logran ganancias inmediatas al aceptar responder al menor costo a todas las demandas, es decir, sin llevar a cabo el trabajo indispensable —y difícil— que se necesita para transformar los "problemas sociales" del gran público en problemas sociológicos susceptibles de recibir una solución científica.

Usted atribuye una prioridad absoluta a la defensa de la autonomía del campo intelectual...

Soy un defensor convencido, resuelto e incondicional de la autonomía científica (lo cual tal vez sorprenda a algunos, pero no creo que nadie sospeche que mi sociología esté coludirla con el orden establecido). La sociología debe definir por sí misma sus propias funciones. Algunos sociólogos se sienten obligados a justificar su existencia como tales; se sienten obligados a servir. Pero, ¿servir a quién y a qué? Primero que nada, la sociología debe afirmar su autonomía; debe permanecer siempre igualmente vigilante y celosa de su independencia. Esto representa, para ella, la única manera de proveerse de instrumentos rigurosos y adquirir una política eficaz. Porque la eficacia política que pueda tener será resultado *de* su autoridad propiamente científica, es decir, de su autonomía.

El fortalecimiento de la autonomía del campo científico sólo puede resultar de una reflexión y una acción colectivas sobre las condiciones institucionales de la comunicación racional dentro del campo científico. Weber recuerda que los avances más importantes en el arte de la guerra consistieron menos en invenciones técnicas que en innovaciones oiganizacionales, tales como la falange macedonia. Asimismo, los especialistas en las ciencias sociales podrán contribuir más eficazmente al progreso de Su disciplina esforzándose por construir y fortalecer todos los mecanismos institucionales capaces de contrarrestar las tendencias cíe las difcrcntcs tradicioncs, nacionales hacia el aislacionismo o el imperialismo, todas las formas de dominación e intolerancia científicas, y procurando promover formas de comunicación y confrontación más abiertas.

No existen, diga lo que diga Habermas, universales transhistóricos de la comunicación; pero, lo que sin duda alguna existe son formas (le organización social de la comunicación aptas para favorecer la producción de lo

universal. No se puede contar con la sola predicación moral para excluir la comunicación "sistemáticamente distorsionada" de la sociología. Sólo una *Realpolitik* de la razón científica puede contribuir a transformar las estructuras de comunicación ayudando a modificar, al mismo tiempo, los modos de funcionamiento de los universos en donde se produce la ciencia y las disposiciones de los agentes que rivalizan en estos universos; por tanto, la institución que más contribuye a moldearlos es la Universidad.

La visión del campo científico que usted propone descansa en una filosofía de la historia de la ciencia que milita en favor de la superación de otra gran antinomia, que repr•esenta?a la esencia misma del Methodenstreit *aleman y que renace, hoy día, en el debate entre Habermas y los partidarios del posmodeÏnismo, a sabe); la antinomia entre el historicismo y el racionalismo.*

Opino, en efecto, que la ciencia es completamente histórica, sin que por ello sea reductible a la historia. Hay condiciones históricas de la génesis y el avance de la razón en la historia. [3] Cuando afirmo que una situación abiertamente conflictiva (aunque no sea del todo científica) es preferible a una situación de falso consenso, de *working consensus,* corno diría Goffman, es en nombre de la convicción de que puede existir una política de la razón. No creo que la razón sea inherente a la estructura de la mente humana o al lenguaje. Reside, más bien, en ciertos tipos de condiciones históricas, en determinadas estructuras sociales de diálogo y comunicación no violenta. La historia es el escenario de lo que podría llamarse, deformando una expresión de Elias, un proceso de civilización científica, cuyas condiciones históricas se dan con la constitución de campos relativamente autónomos dentro de los cuales no se admiten todas las jugadas, en los cuales hay regularidades inmanentes, principios implícitos y reglas explícitas de inclusión y exclusión, lo mismo que derechos de admisión cada vez más estrictos. La razón científica se verifica cuando llega a formar parte, no de las normas éticas de una razón práctica o cíe las reglas técnicas de una metodología científica, sino de los mecanismos sociales de la competición aparentemente anárquica entre estrategias dotadas de instrumentos de acción y pensamiento capaces de regular sus propios usos, así como de las disposiciones perdurables que el funcionamiento de dicho campo produce V presupone.

Nadie llega a ser científico por su propia cuenta. Así como no se es artista por uno mismo, sino a condición de participar en el campu autíst icu, dd mismo modo el campo científico posibilita la razón científica gracias a la lógica misma de su funcionamiento. La razón, diga lo que diga Habermas, tiene su propia historia: rio cayó del cielo en nuestro pensamiento o nuestro lenguaje. El habitus (científico u otro) es un factor trascendente, pero con *trascendencia histórica,* cuya suerte está ligada a la estructura y la historia de un campo.

Dicho en otras palabras, si existe una libertad del intelectual, no es la libertad pura de un cogito, *sino la libertad colectivamente conquistada a través de la construcción históricamente fechada y ubicada de un espacio de crítica y discusión reglamentadas.*

Esto es algo que muy rara vez reconocen los intelectuales, quienes esperan su salvación de una liberación individual, dentro de una perspectiva de sabiduría y conquista iniciática. Con demasiada frecuencia, olvidan que existe una política de la libertad intelectual. No puede haber ninguna ciencia emancipadora sino dentro de las condiciones sociales y políticas que permitan su existencia. Ello requiere, por ejemplo, que se haga todo lo posible por acabar con los efectos de dominación que distorsionan la competición científica, tales como la eliminación (le algunas personas dignas de participar en el juego (mediante el rechazo de peticiones legítimas de becas o fondos de investigación, que constituye una forma brutal de censura comúnmente aplicada), o la censura ejercida por la conveniencia académica al exigir que las mentes más innovadoras dediquen gran parte de su tiempo a producir pruebas completas, conforme a los cánones positivistas del momento, de cada una de sus proposiciones, impidiéndoles así aportar numerosas proposiciones nuevas cuya validación íntegra podría ser dejada a otros. Tal como lo demostré en *Homo academicus,* el poder académico se ejerce, sobre todo, a través del control del tiempo.[4]

El sujeto histórico es una conquista histórica, jamás completada. Es a través de luchas históricas dentro de los campos de fuerzas históricas que avanzamos hacia la universalidad (Bourdieu y Schwibs, 1985). Sólo podremos impulsar la razón a condición de luchar por ella e introducirla en la historia, de practicar una *Realpolitik* de la razón (1987d) mediante, por ejemplo, intervenciones en favor de la reforma del sistema universitario o acciones encaminadas a defender la posibilidad de publicar libros de escasa difusión o, tal vez, combates contra el uso de arglirnentos pseudocientíficos en relación con problemas de racismo, etcétera.

Pero, la causa (le casi todos los sinsabores y males de la. sociologia, ¿acaso no radica en el hecho de que no sabe eje'r'ce'r' su capacidad de tomar por objeto todas las prácticas humanas, incluso aquéllas con pretensión de universalidad, como las de la ciencia, la filosofía, el derecho, el arte, etc., en fin, en el hecho de que no siempre esté a la altura de sus pretensiones de ser "meta"?

Todo depende de lo que se entienda por aquello de "ser meta". Con mucha frecuencia, en los debates científicos, la gente intenta ser meta en el sentido de "estar por encima de". Pienso en un inteligentísimo experimento de Kellog: el experimentador cuelga un plátano fuera del alcance de un grupo de monos; éstos comienzan a brincar por alcanzarlo. A final de cuentas,

Sultán, el más listo de todos, empuja a su hembra debajo del banano, trepa rápidamente a los hombros de ella, agarra el fruto y lo devora. Al ver esto, los otros monos se agrupan en círculo alrededor de otro plátano con una mano alzada, en espera de la oportunidad de trepar a los hombros de otro. Este paradigma se aplica a numerosas discusiones científicas; muy a menudo, los debates son estériles, porque los participantes no intentan entender a los demás sino trepar a sus hombros. Una de las motivaciones inconscientes de la vocación de sociólogo es que la sociología ofrece una de las maneras más seguras de ser meta. En mi opinión, la sociología tiene la obligación de ser meta", pero *siempre en relación consigo misma.* Debe emplear sus propios instrumentos para descubrir lo que es y lo que está haciendo, y rechazar un empleo polémico del "meta" que sólo consista en objetivar a los demás.

¿Este retorno reflexivo es un proyecto antosu iciente o la manera de acceder a una ciencia, más rig i'i•osa, capaz de producir efectos políticos nids poderosos debido a su mayor rigor?

Como acabo de explicar, a propósito de los agentes individuales, a saber, que la inconsciencia es cómplice ciel determinismo, del mismo modo podría sugerir que la inconsciencia colectiva de los intelectuales es la forma específica que reviste la complicidad de éstos con las fuerzas sociopolíticas dominantes. Creo que la ceguera de los intelectuales ante las fuerzas sociales que rigen el campo intelectual y, de paso, sus prácticas, es lo que explica que, colectivamente, con aires del todo progresistas, la *intelligentsia* contribuya con tanta frecuencia a la perpetuación del orden establecido. Estoy muy consciente de que tal juicio es un tanto rucio y chocante, porque contradice la imagen que los intelectuales han fabricado de sí mismos: gustan de considerarse liberadores y progresistas (o, por lo menos, neutrales, no comprometidos, especialmente en los Estados Unidos). Y es verdad que, muchas veces, han cerrado filas con los dominados (por razones estructurales, en virtud de su posición de dominados entre los dominantes).5 Pero lo han hecho con mucha menor frecuencia de lo que deberían hacerlo y, sobre todo, con mucha menor frecuencia de lo que ellos mismos creen.

¿E• *ésta la* razón *por la que usted rechaza el membrete de "sociología crítica"? usted siempre procuró mantenerse al margen de todo aquello q'lie pudiera presentarse como una sociología "radical" o "crítica".*

Es verdad. Hasta puedo decir que uno de mis primeros reflejos de joven sociólogo fue el de erigirme contra cierta imagen de la escuela de Frankfurt. Creo que el desconocimiento de los mecanismos colectivos de la subordinación política y ética, y la sobrestimación de la libertad de los intelectuales, condujeron con demasiada frecuencia a sus exponentes más sinceramente

progresistas (como Sartre) a seguir siendo cómplices de aquellas fuerzas contra las que creían combatir, no obstante todos los esfuerzos que desplegaron para tratar de escapar a las coacciones del determinismo intelectual. Esta sobrestimación los incitaba a involucrarse en formas ingenuas y poco realistas de lucha.

Entre los riesgos que es preciso correr para defender posiciones como la mía, está el de decepcionar a los adolescentes. Todos los intelectuales sueñan con ser "corruptores de la juventud". Resulta ingrato el tener que decirles a los adolescentes que sus intenciones subversivas son frecuentemente inmaduras, es decir, oníricas, utópicas y faltas de realismo. Existe toda una gama de estrategias de subversión que son, de hecho, estrategias de desplazamiento. Uno de los objetivos de mi trabajo acerca de los intelectuales es demostrar que el origen de todos los dobles juegos y dobles lenguajes radica en una relación de mala fe con la propia posición dentro del campo intelectual.

Los intelectuales son particularmente creativos ¿Liando se trata de enmascarar sus intereses específicos. Por ejemplo, después del 68, hubo en el mundo intelectual francés un *topos* que consistía en preguntar: "Pero, ¿de dónde hablas? ¿Desde qué lugar estoy hablando?" Las falsas confesiones de un narcisismo vagamente inspirado por el psicoanálisis desempeñaban el papel de pantallas, en el sentido freudiano de la palabra, y tenían por efecto impedir una verdadera explicitación, es decir, el descubrimiento de la posición social del locutor, en particular, su posición dentro del espacio universitario. Proclamar "isov un intelectual burgués!", como gustaba de hacerlo Sartre, no tiene grandes consecuencias. **Pero,** declarar "soy adjunto en Grenoble y me dirijo a un profesor parisiense", es obligarme a interrogarme acerca de las consecuencias de lo que yo digo en un contexto en el que no se dice precisamente la verdad, sino la verdad de esta relación...

Creo haberle comprendido: la ciencia sigue siendo la mejor herramienta de la cual disponemos para llevar a cabo la crítica de la dominación. Usted parece identificane con el proyecto de la Aufklárung *(cii franca oposición con los "posrnodernistas ") cuando afirma que la sociología, toda vez gire sea científica, constituye en sí misma una, fuerza progresista. Pero, ¿acaso no es paradójico el hecho de que,* por *una parte, usted ensanche la posibilidad de* 111/ *espacio de libertad, de una toma de conciencia libertadora que abra posibilidades históricas hasta ahora excluidas por la dominación simbólica y por el desconocimiento implícito en la co-nrprensiórr dóxica del, mundo social, en tanto que, por la otra, expresa sirrlrcltáneamente un desencanto radical que vuelve casi insoportable este mundo social dentro del cual es preciso, a pesar de todo, que sigamos luchando? ¿Acaso no existe una inerte tensión e, incluso, una contradicción, entre esta voluntad de producir los instrumentos necesarios para acrecentar la conciencia y la libertad, y la desmovilización que una conciencia demasiado aguda de la eficacia de los deteminismos sociales amenaza con promover?*

Como intenté hacerlo en *Homo acade»iicns,* empleo los instrumentos que proporciona la reflexividad para tratar de controlar las parcialidades introducidas por la inconsciencia y avanzar en la identificación de los mecanismos susceptibles de alterar la reflexión. La reflexividad es un instrumento destinado a promover la ciencia, y no a destruir la posibilidad de la misma. No apunta a desalentar la ambición científica, sino a volverla más realista. Al contribuir al progreso de la ciencia, y así, al avance del conocimiento del inundo social, hace que se desarrolle el conocimiento de las coacciones sociales que operan contra el conocimiento, lo cual posibilita una política más responsable tanto en la cietrcia como en la política. Bachelard decía que "no hay más ciencia que aquélla (le 10 oculto". En el caso de la ciencia social, esta revelación es en sí misma una crítica social que, por el hecho de no pretender serlo, resulta tanto más potente cuanto más poderosa sea la ciencia y, por tanto, más apta para desenmascarar mecanismos que deben parte de SU eficacia al hecho de ser' desconocidos, tocando así los fundamentos de la violencia simbólica.

La reflexividad no es una suerte de arte por el arte. La sociología reflexiva puede liberar a los intelectuales de sus ilusiones, empezando por la ilusión de no tener ilusión, solare todo con respecto a sí mismos, y puede, por lo Inelios, contribuir a dificultar cualquier contribución pasiva e inconsciente a la dominación simbólica.

Pero, debo volver a mi pregunta inicial: tel, desencanto que propicia la reflexividad acaso no conlleva el riesgo de condenar al sociólogo a aquella "actitud pasivamente conservadora" contra la cual se defendiera, el, fundador de Année sociologique?

Existe un primer nivel de respuesta a esta pregunta: si cl único riesgo que se corre es desilusionar y desalentar la rebelión adolescente que, con demasiada frecuencia, no sobrevive a las adolescencias intelectuales, no estoy seguro de que la pérdida sea muy importante.

Esta es su faceta antiprofética y, tal vez, uno de los rasgos que distingue su obm de la de Foucault.

A decir verdad, hay todo un aspecto de la obra de Foucault (aunque es evidente que sil obra no se reduce a esto) que puede apoyar la rebelión del adolescente contai su familia y las instituciones (la escuela, los asilos, etc.), las cuales se unen a la pedagogía familiar imponiendo "disciplinas", es decir, formas de coacción social que soli totalmente externas. Las rebeliones adolescentes son a menudo denegaciones simbólicas y utópicas *de* las coacciones sociales más universales: escamotean el análisis exhaustivo de las formas diferenciales que asunten estas coacciones para los agentes de los diferentes entornos, así como aquél de las formas de coacción social mucho más sutiles que las que operan mediante el adiestramiento de los cuerpos.

Desde luego, resulta un tanto ingrato el desilusionar a los adolescentes, sobre todo porque hay elementos muy sinceros y profundos en sus rebeliones, como la propensión a impugnar el orden establecido, la resignación de los adultos sometidos y cesados, la hipocresía universitaria y toda una serie de cosas que ellos captan muy bien porque no son cínicos ni están desencantados, y porque no han claudicado corno lo han hecho, por lo menos en Francia, la mayoría de los integrantes de mi generación. Es del todo posible que, para ser un buen sociólogo, sea necesario reunir disposiciones asociadas a la juventud, como cierta capacidad de ruptura, de rebelión, de "ingenuidad" social, y otras más propias de la vejez, como el realismo, la aptitud para enfrentar las realidades ásperas e ingratas del mundo social...

Es verdad que la sociología ejerce un efecto desilusionante, pero el realismo científico y político por ella implicado y reforzado impide luchar ahí donde no hay libertad —lo cual con frecuencia es una coartada de la mala fe—, a fin de ocupar llenamente los escenarios de verdadera responsabilidad. De ser verdad que la sociología, y tal vez con mayor razón la que yo practico, puede alentar el sociologismo, entendido como la sumisión a las leyes de hierro de la sociedad (y esto, aunque su intención sea exactamente la contraria), opino que la alternativa planteada por Marx entre utopismo y sociologismo es bastante engañosa: entre la resignación sociologista y el voluntarismo utopista existe la posibilidad de un utopismo razonado, es decir, un uso políticamente consciente y racional de 105 límites de libertad otorgados por un verdadero conocimiento de las leyes sociales y, en especial, de sus condiciones *históricas* de validez. La tarea política de la ciencia social es erigirse tanto contra el voluntarismo irresponsable como contra el cientificismo fatalista; trabajar en la definición de un utopismo racional aplicando el conocimiento de lo probable para promover el advenimiento de lo posible. Semejante utopismo sociológico, a saber, realista, es muy poco factible entre los intelectuales. Esto, sin duda, porque tiene visos peqiieñobul gueses y porque no parece ser bastante radical. Los extremos siempre se antojan más atractivos y la dimensión estética de la conducta política cuenta mucho para los intelectuales.

Esta también es una forma de repudiar 1111(1 imagen de la política ?rtatT querida para los intelectuales, aa sabe?; la idea de un zoon politicon 'racional al?re se constituye mediante el ejercicio del libre albedrío y la *aautopr•ocla rrración política.*

No estoy plenamente de acuerdo con esto. Diría, más bien, que esta imagen tiene su propia historia y que forma parte integrante de un proyecto histórico. Quienes asumen esta posición deberían saber que son los herederos históricos de un largo linaje de hombres *y* mujeres que se vieron inmersos en condiciones históricas tales que pudieron contribuir a hacer avanzar un poco la libertad (1989h). Ante todo, necesitan tener en cuenta el hecho de

que, para llevar a cabo este proyecto, es necesario que existan cátedras de filosofía o sociología (lo cual implica formas específicas de alienación), que la filosofía o la ciencia social como disciplinas oficiales, sancionadas por el Estado, hayan sido inventadas, etc. Para que el intelectual pudiera existir como un mito eficaz que se siente obligado a tomar posición con respecto al apartheid en Sudáfrica, la represión en América Central y en Rumania, y las desigualdades entre los sexos, tuvieron que existir la Comuna de París, el Asunto Dreyfus, Zola, y muchas cosas más. No debemos olvidar que las instituciones de libertad cultural son conquistas sociales al mismo título que la seguridad social o el salario mínimo (Bourdieu y Schwibs, 1985).

¿Diría usted que su método de análisis y la sociología que usted practica abarcan, al mismo tiempo, una teoría del mundo social y una ética? ¿Refleja su sociología una suerte de ideal de su, comportamiento personal?

Estaría tentado a responder, al mismo tiempo, sí y no. Contestaría que no, si nos mantuviéramos encerrados en la vieja antinomia entre lo positivo y lo normativo; diría que sí, en el caso de que accediésemos a pensar más allá de esta oposición. En realidad, es una ética por el hecho de ser una ciencia. Si lo que digo es cierto, si es verdad que a través ciel conocimiento de las determinaciones procurado por la ciencia se hace posible una forma de libertad que es la condición y el correlato de una ética, entonces también es verdad que una ciencia reflexiva de la sociedad implica o incluye una ética, sin ser por ello una ética cientificista. (Huelga decir que ésta no es la única mariera de fundamentar tina ética.) En este caso, la moralidad se hace posible mediante una toma de decisiones que la ciencia puede suscitar bajo ciertas condiciones.

Al permanecer en un nivel muy abstracto y formal, la sociología no sirve de gran cosa. Cuando desciende a los detalles de la vida real, se convierte en un instrumento que la gente puede aplicarse a sí misma con fines casi clínicos. La sociología nos brinda una pequeña oportunidad de entender el juego en que participarnos, y de reducir la influencia de las fuerzas ciel campo donde nos desenvolvemos, así como aquélla de las fuerzas sociales incorporadas que operan en nuestro interior.

Opino, por tanto, que existe un uso ético de la sociología reflexiva. El propósito de la sociología no es categorizar, objetivar n iinpugnai- a los demás porque sean, por ejemplo, "hijos de Fulano o N4engailo". Al contrario, permite entender el mundo, explicarlo o, para citar una expresión de Francis Ponge que mucho me agrada, "necesitarlo" (1986f); lo cual no significa que deba amársele o conservársele tal como es. Conmprender plenamente la conducta del agente que actúa en un campo, entender la necesidad que lo impulsa a actuar, es volver necesario lo que, en un principio, parece ser contingente. No es una manera de justificar el mundo, sino de aprender a

aceptar una infinidad de cosas que, de otro modo, parecerían inadmisibles. (Desde luego, siempre debemos tener presente que las condiciones sociales de acceso a esta forma de tolerancia social no están universalmente distribuidas y que no debemos exigirla a quienes no tienen acceso a ella. Por ejemplo, es muy encomiable ser antirracista, pero esta actitud no deja de ser un mero fariseísmo, si no se lucha simultáneamente por el acceso equitativo a las condiciones sociales —en materia de vivienda, educación, empleo, etc.— que hacen posible el antirracismo.)

Así, se abre la posibilidad de determinar verdaderos espacios de libertad, y de construir una moral modesta, práctica y ubicada dentro de los límites de la libertad humana que, a mi modo (le ver, no son muy amplios. (Los campos sociales son universos donde las cosas cambian de continuo *y* nunca están del todo predeterminadas. Sin embargo, lo están mucho rnas de lo que yo creía cuando me inicié corno sociólogo. Me siento a menudo maravillado por el grado hasta el cual están determinadas las cosas y, a veces, considero: "esto es imposible, van a pensar que exagero las cosas". Y créame que ello no me causa ninguna satisfacción. En realidad, si percibo la necesidad en una forma tan aguda, quizá se deba a que la encuentro particularmente insoportable. Como individuo, sufro personalmente toda vez que veo a alguien esclavizado por la necesidad, ya sea la del pobre o la del rico.)

El estudio que publicó enfechas 'recientes sobre la expenencia del "sufrimiento social" me parece que procede de una concepción ética similar de la sociología, entendida como una especie de mayéutica social. Resulta particularmente interesante por el hecho de que se sitúa en la intersección de la ciencia social, la política y la moral cívica. Además, ilustra lo que pudiera ser una función socs utica de la sociología, a sabes, la de provocar "cortocircuitos" en la censara instaurada por las formas reconocidas de representación social y política.

Durante el último decenio, el campo político ha estado encerrándose cada vez más en sí mismo, en sus rivalidades internas, en sus juegos y apuestas particulares. Los responsables políticos se hallan cautivos en el entorno tranquilizante compuesto de tecnócratas serviciales que no saben prácticamente nada de la vida cotidiana de sus conciudadanos y que, sobre todo, desconocen la magnitud de su propia ignorancia. Gobiernan confiados en la magia de los sondeos de opinión, esta tecnología pselidocientíf icor de demagogia racional que sólo puede proporcionarles respuestas arrancadas a la fuerza a preguntas prefabricadas que los individuos interrogados ni siquiera se plantean, al menos en estos términos, hasta que alguien las formule para ellos.? En reacción contra esto, propuse llevar a cabo una investigación exploratoria sobre el sufrimiento, la miseria, el malestar o el resentimiento social que subyacen a las diferentes formas no institucionalizadas de protesta manifestadas últimamente (por los estudiantes y colegiales, las enfermeras,

los profesores, los empleados ferroviarios, etc.), y sobre las tensiones que motivan la "política privada" de las discriminaciones y recriminaciones Cotidianas.$

Emmanuel Terray (1990) demostró que, en la tradición hipocrática, la verdadera medicina empieza con el tratamiento de las enfermedades invisibles, es decir, con el conocimiento de hechos de los cuales no habla el paciente, ya sea porque no está consciente de ellos o porque omite revelarlos. Esta investigación se propone traducir el malestar social en síntomas legibles, susceptibles de ser manejados políticamente. Para ello, es necesario romper la pantalla de proyecciones, en ocasiones absurdas, otras veces odiosas, detrás de la cual se oculta el sufrimiento y ayudar a aquellas personas que abrigan los fantasmas y rencores sociales más injustificables (tales como el racismo) en su esfuerzo, siempre doloroso, por descubrir las operaciones de desmoralización y degradación social, igualmente injustificables, que sustentan su rebelión, angustia o desesperanza, así como la formidable violencia reprimida que habita en ellas.

Esta encuesta se basa en la idea de que lo más personal es, al mismo tiempo, lo más impersonal; que muchos de los dramas más íntimos, de los malestares más profundos, de los sufrimientos más singulares que puedan experimentar los hombres y las mujeres, obedecen a contradicciones objetivas, inherentes a las estructuras del mercado laboral y de la vivienda, del sistema escolar o de la tradición sucesora, y generadoras de *double-bina ,* coacciones contradictorias. Realizamos entrevistas muy exhaustivas destinadas a ayudar a las personas interrogadas a revelar las causas profundas de sus dramas personales o contrariedades cotidianas; entrevistas que les permitan liberarse de esta realidad externa que, de la misma manera que el monstruo de *Alien,* habita en ellas y las obsesiona, sometiéndolas desde adentro y despojándolas de la iniciativa de su propia existencia. *Alien* es una especie de mito moderno que ofrece una buena imagen de lo que llamamos *alienación;* es decir, de esta presencia de la alteridad en el centro de la subjetividad. Habría que citar ejemplos de ello, pero esto nos tomaría demasiado tiempo. Sólo mencionaré que la realización de estas entrevistas es a menudo una experiencia muy dolorosa. Me costará olvidar a aquella joven empleada de correos cíe la calle Alleray en París, a la que interrogamos una noche, así como el largo corredor gris y polvoriento en donde ella trabaja, dos días de cada tres, desde las nueve de la noche hasta las cinco de la mañana, de pie frente a los sesenta y seis casilleros en los cuales distribuye el correo, y la vocecita apagada, a pesar de su acento meridional, con que nos describía su vida invertida, sus desplazamientos al amanecer, después de una noche de trabajo, hacia el pequeño apartamento alquilado en una lejana región suburbana, su nostalgia por el regreso, ahora imposible, a la provincia natal, etc. Y qué decir de esta encuesta, sino que viola prácticamente todos los preceptos de la rutina metodológica; :':acaso por ello tiene cierta proba-

bilidad de captar todo lo que las encuestas ordinarias dejan escapar *por definición?* Creo —o, por lo menos, espero— que pueda cumplir una doble función, científica y política: recordarles a los investigadores lo que la rutina de las encuestas ordinarias, sin mencionar los ejercicios metodológicos o teóricos formales y formalistas, deja escapar, y a los tecnócratas que nos gobiernan, todo aquello que los procedimientos formalmente democráticos de la vida política (y, en particular, los ritos de la vida partidista, congresos, programas, mociones, etc.) y las seguridades formalmente científicas de la investigación económica, les hacen ignorar, a saber, los nuevos tipos de sufrimientos, así como una nueva forma de injusticia.

Notas

[1] Sobre la naturaleza agonística de la ciencia, véase 1976, 1991d. Véase también la disección que hace Bryant (1985) del "positivismo instrumental" que inspiró y continúa impregnando a la sociología estadounidense desde la Segunda Guerra Mundial.

[2] Véase Chamboredon (1975) para una crítica detallada y devastadora de *Prophets and Patrons* de Clark, en la que se revela el americanocentrismo evolucionista inherente a su imagen de la universidad francesa.

3 Para Bourdieu, el campo científico es un campo como todos los demás y, a la vez, único, porque es capaz de generar productos (el saber verdadero) que trascienden las condiciones históricas de su producción. Esta "particularidad de la historia de la razón científica" se discute en 1991d y destaca claramente en comparación con el funcionamiento del "campo jurídico" (1986c).

[4] Véase "Temps et pouvoir" en 1984b, pp. 120-139.

[5] Para Bourdieu, los intelectuales (o, más generalmente, los productores de bienes simbólicos: artistas, escritores, científicos, profesores, periodistas, etc.) constituyen la "fracción dominada de la clase dominante" o, según una formulación más reciente *—y,* en su opinión, más exacta— ocupan el polo dominado del campo del poder (1979a, pp. 293-302, 321-336, 362-364; 1987a, pp. 172-174; 1989d, pp. 373-385, 482-486; 1989h).

[6] "La sociología en modo alguno impone al hombre una actitud pasivamente conservadora; por el contrario, extiende el campo de nuestra acción por el solo hecho de extender el campo de nuestra ciencia" (Durkheini, citado en Filloux, 1970, p. 267).

[7] La cuestión del empleo social y político de los sondeos de opinión se discute en 1980i y 1987a, pp. 217-224, así como en Bourdieu y Champagne (1989) y Champagne (1990).

[8] El análisis que hace Bourdieu del mercado de la vivienda particular versa sobre "uno de los principales fundamentos de la miseria pequefioburguesa" ("Un signe des temps", introducción al número de *Actes de la recherche en sciences sociales* dedicado a la "Economic de la maison", núms. 81-82, marzo de 1990, p. 2).

6. La objetivación del sujeto objetivante

En su lección inaugural en el Colegio de Francia, usted dijo que "cualquier proposición planteada por la ciencia de la sociedad puede y debe aplicarse a la propia persona del sociólogo " (1982c, p. 7). ¿Es concebible una sociología hourdieusiana de Bourdieu? ¿Es usted capaz de explicarse a sí mismo? De ser así, ta qué se debe esta renuencia a hablar de la persona privada de Pierre Bourdieu?

Mi discurso sociológico está separado de mi experiencia personal por mi práctica sociológica, la cual es en parte producto de la sociología de mi experiencia social. Y nunca he dejado de tomarme a mí mismo como objeto, no en un sentido narcisista, sino como representante de una categoría. Nunca irrito tanto a los demás como cuando me analizo a mí mismo —*Huirlo academices* contiene páginas y páginas dedicadas a mi persona toda vez que analizo categorías a las cuales pertenezco—, porque, al hablar acerca de mí mismo, revelo —por procuración— verdades que atañen a otros...

Es natural que, en la medida en que en mis escritos llamé la atención sobre la influencia del origen social, me vea expuesto a interrogantes personales a las cuales intento resistirme, sin duda y ante todo, para escapar a cualquier tipo de reivindicación de singularidad, así sea negativa, y también, quizá, para defender la autonomía, que tan cara me costó, de mi discurso con respecto a la persona individual que yo soy. Esto no significa que este individuo particular pueda sustraerse a la objetivación. Puedo se' objetivado como todo mundo y, como cualquier otro, tengo los gustos y las preferencias que corresponden a mi posición dentro del espacio social. Estoy socialmente clasificado y conozco con precisión la posición que ocupo en las clasificaciones sociales. Si usted entiende mi trabajo, podrá deducir muchas de mis características del conocimiento de esta posición y de lo que escribo acerca de ella. Le he brindado todas las herramientas necesarias para hacerlo; en cuanto a lo demás, es asunto mío...

Sin ser reducible a ello, ¿acaso su sociología no representa, en gran parte, una manera de manejar la "conversión social" implicada por su trayectoria y formación?

Mi trabajo en sociología y etnología lo llevé a cabo, por lo menos en la misma medida, a pesar de y gracias a mi formación. Que no se entienda por ello que reivindico, como lo hacen con tanta frecuencia los artistas y escritores, el estatus de gran iniciador, de "creador no creado", que no le debe nada a nadie.' Lo único que quiero decir es que debí romper con la pretensión de obtener la categoría de teórico, inscrita en mi trayectoria de alumno "filósofo" en la Escuela Normal, no obstante el hecho de que me apoyé, en todo momento, en mi formación y, en particular, en mi formación filosófica. En mi época de estudiante, aquéllos que se distinguían por una "brillante trayectoria" no podían, so pena de descender de categoría, dedicarse a tareas prácticas tan vulgarmente banales corno aquéllas que forman parte del oficio de sociólogo. Las ciencias sociales son difíciles, por razones sociales: el sociólogo es alguien que se lanza a la calle e interroga a la primera persona con quien se encuentra, la escucha y trata de aprender de ella. Esto es lo que Sócrates solía hacer. Pero los mismos que celebran a Sócrates son, hoy por hoy, los últimos en comprender y aceptar esta especie de abdicación del filósofo-rey ante la "vulgaridad" exigida por la sociología.

No hace falta decir que la conversión que tuve que experimentar palea acceder a la sociología no era ajena a mi trayectoria social. Viví la mayor parte de mi juventud en una pequeña aldea del sudoeste de Francia. Y sólo pude satisfacer las exigencias de la institución escolar renunciando a muchas de mis primeras experiencias y adquisiciones, y no sólo a mi peculiar acento... La etnología y la sociología me permitieron reconciliarme con mis primeras experiencias y asumirlas sin perder nada, creo yo, de lo que adquirí posteriormente. Esto es algo que no es común entre los tránsfugas, quienes experimentan con frecuencia un profundo malestar y, a veces, se avergüenzan de sus orígenes y experiencias originarias. La investigación que llevé a cabo, hacia 1000, en aquella aldea, me permitió descubrir más cosas acerca de mí mismo que cualquier forma de introspección.

Al leer a Flaubert, descubrí que yo había sido, como él, profundamente influido por otra experiencia social, a saber, la del internado. Flaubert escribió en alguna parte que "quienquiera que haya conocido el internado a la edad de diez arcos, lo sabe todo de la sociedad". Erving Goffman demostró en *Asiles* que los "internados" y los "internos" necesitan idear estrategias extraordinariamente creadoras, para poder resistir a las coacciones a menudo aterradoras de las "instituciones totales". A veces, me pregunto dónde aprendí a entender, o incluso a anticipar, las experiencias cíe situaciones que no conocí personalmente, como el trabajo en cadena o la rutina monótona del trabajo de oficinista de cuarta categoría. Creo que, en mi juventud y a lo largo de mi trayectoria social, la cual me llevó, como a menudo sucede

con la gente en ascenso, a conocer entornos sociales muy diversos, tomé toda una serie de "negativos" mentales que mi trabajo sociológico intenta revelar.

Y, en su vida cotidiana, ¿usted continúa sacando "fotografías"?

Flaubert decía algo así como: "Quisiera vivir todas las vidas". Esto es algo que entiendo muy bien; se trata del afán de vivir todas las experiencias humanas posibles. Creo que una de las satisfacciones más extraordinarias que procura el oficio de sociólogo es esta posibilidad de penetrar en la vida de los demás. Por ejemplo, ciertas personas que pueden parecer terriblemente aburridas en el contexto de convivios donde prevalecen convenios tácitos que pr•ohíben hablar de cosas serias, es decir, de uno mismo, del trabajo, etc., se tornan sumamente interesantes tan pronto como empiezan a hablar (le aquello a lo que se dedican, como su oficio o pasatiempo favorito. Es evidente que, en la vida cotidiana, no me dedico en todo momento a la sociología. Pero, sin darme cuenta, tomo fotografías que, más adelante, procedo a revelar. Considero que buena parte de lo que se ha dado en llamar la intuición, la cual forma la base de numerosas hipótesis o análisis, se origina en estas fotografías, a menudo muy antiguas. En esto, el trabajo del sociólogo se asemeja al del escritor (pienso, por ejemplo, en Proust): como él, necesitamos promover la explicitación de las experiencias, genéricas o específicas que, por lo común, pasan desapercibidas o no se expresan.

¿No percibe usted oposición alg7Ina entre la literatura y la sociología?

Desde luego, existe una diferencia, pero no hay que constituirla como Oposición irreductible. Es obvio que los sociólogos no debemos ni podemos pretender competir con los escritores. Esto significaría exponernos a ser "escritores ingenuos", en el mismo sentido en que se habla de pintores ingenuos, por desconocer las exigencias y potencialidades acumuladas inherentes a la lógica misma del campo literario. Pero los sociólogos podernos encontrar en las obras literarias indicaciones o vías de investigación prohibidas o disirlluladas por las censuras propias del campo científico (sobre todo estando, como lo estamos hoy día, dominados en las ciencias sociales por una filosofía positivista). Y nuestro trabajo de registro o de análisis puede originar también discursos que, sin obedecer a una intención propiamente "literaria", pueden producir efectos literarios o plantear a los escritores interrogantes análogos a aquéllos que la fotografía formuló a los pintores de finales del siglo xIx.

Pero aprovecho esta oportunidad para señalar que los escritores nos enseñan mucho más que esto; en lo que a mí concierne, me ban ayudado a escapar a las censuras o premisas implícitas en la representación cientificista

o positivista del trabajo científico. Por ejemplo, hace algunos meses, un amigo de la infancia me vino a visitar para hablarme de problemas personales que experimentaba en una forma por demás dramática y acerca de los cuales quería conocer mi opinión. Me hizo un relato que yo calificaría de faulkneriano, del cual, en un principio, no entendí nada, aunque disponía de casi toda la información indispensable. Al cabo de unas cuantas horas, empecé a comprender: mi amigo me contaba, al mismo tiempo, tres o cuatro historias homólogas y entrelazadas, es decir, la suya propia, la de su relación con su esposa, fallecida pocos años antes, de la cual sospechaba que lo había engañado con su hermano mayor; la historia de su hijo, la de la relación de este último con su novia, a la que reprochaba su falta de "seriedad"; la historia de su madre, observadora silenciosa y misteriosa de estas historias, más algunas historias secundarias. No identificaba cuál de las dos historias principales, es decir, la suya propia o la de su hijo (en la cual estaba en juego el futuro de la relación entre el padre y el hijo, a través del futuro de la explotación y de la propiedad), era la más dolorosa; cuál servía para enmascarar a la otra o para contarla en forma velada, gracias a la evidente homología entre ambas. Lo que sí es seguro es que toda la lógica del relato descansaba en la ambigüedad permanente de las anáforas (nunca supe si los pronombres "él", "éste" o "ella", entre otros, se referían a él mismo, a su hijo, a su esposa o a la novia del hijo, sujetos todos ellos intercambiables, cuyo carácter sustituible formaba la base misma del drama que él experimentaba). Ahí vi con toda claridad hasta qué punto las historias de vida lineales, con las cuales se conforman a menudo los sociólogos y etnólogos, son artificiales. Y las investigaciones en apariencia más formales de Virginia Woolf, Faulkner, Joyce o Claude Simon nie parecen ahora mucho más "realistas" (si esta palabra tiene algún sentido), más verdaderas desde el punto de vista antropológico, más cercanas a la verdad de la experiencia temporal, que los relatos lineales a los cuales nos ha acostumbrado la lectura de las novelas tradicionales. (Desde luego, me coloco aquí en la perspectiva del investigador, o (le la ciencia, porque es evidente que tenemos el derecho de esperar —y así lo espero— de la literatura muchas más cosas que la revelación de lo "real"...). En consecuencia, me vi orillado poco a poco a destacar toda una serie de preguntas mas o menos reprimidas acerca de la biografía" y, más en general, de interrogantes sobre la lógica de la entrevista como proceso, la estructura temporal de la experiencia vivida y el discurso científico legítimo, digno de la publicación científica, en fin, todo un conjunto de documentos denominados `brutos" que antes yo propendía a excluir, en uIia forma más inconsciente que consciente.

Asimismo, en ini trabajo sobre Flalubert, identifiqué muchos de mis problemas, los cuales él ya había enfrentado y para los cuales había aportado soluciones, tales congo el del empleo de los estilos directo, indirecto e indirecto libre, que constituyen la esencia de la transcripción y publicación

de las entrevistas. En resumidas cuentas, creo que la literatura, contra la cual numerosos sociólogos, desde el principio y aún en la actualidad, han creído y creen que deben reafirmar el carácter científico de su disciplina (como lo explica Wolf Lepenies [1991] en *Les Trois Cultures),* está más adelantada, desde varios puntos de vista, que las ciencias sociales y encierra todo un acervo de problemas fundamentales —por ejemplo, la teoría de la narración— que los sociólogos deberían esforzarse por retomar y poner en tela de juicio, en vez de guardar ostentatoriamente sus distancias con respecto a formas de expresión y de pensamiento que ellos juzgan comprometedoras.

Como *muchos ilustres universitarios franceses, entre los cuales figuran. Durkheim, Sartre, Aron, Foucault y Denida, usted es ex alumno de la Escuela Normal Superio?; ubicada en la calle Ulm en París, semillero tradicional de la intelligentsia francesa. Al mismo tiempo, como lo atestigua de manera tan contundente* La noblesse d'Etat *(1989d), usted es uno de los críticos más incisivos de las escuelas de élite, de sus productos y privilegios. Ha señalado <Jite nunca se ha sentido plenamente justificado con ser un intelectual, que no se siente a sus (nichas en el, mundo universitario...*

Este es un sentimiento que experimenté con lacerante intensidad en dos momentos de mi vida: cuando ingresé a la Escuela Normal y cuando fui nombrado IiIiembro del Colegio de Francia. Durante mis estudios en la Escuela Normal, me sentí bastante incómodo. Podría evocar la descripción que hace Groethuysen de la llegada de Rousseau a París, o lo que Nizan, en *Adén-Arabia,* afirma acerca de su experiencia en la Escuela Normal: narra, punto por punto, lo que yo sentí en ese lugar; lo cual demuestra que dicha experiencia no tenía nada de singular y que estaba ligada a mina trayectoria social.

En Francia, el lieclio de provenir de una lejana provincia, sobre todo cuando ésta se encuentra al sur del Loira, confiere cierto número de propiedades que, en muchos puntos, se asemejan a la situación colonial. La relación resultante de exterioridad objetiva y subjetiva favorece un vínculo muy particular con las instituciones centrales de la sociedad francesa y, en especial, con el mundo intelectual. Existen formas más o menos sutiles de racisin0 social que no pueden dejar de suscitar cierta especie de lucidez: el hecho de ser señalado constantemente como "fuereño" incita a percibir cosas que otros no pueden ver o sentir. Dicho esto, es verdad que soy un producto de la Escuela Normal que ha traicionado a la Escuela Normal. Pero es preciso haber pertenecido a la Escuela Nornial para poder escribir semejantes cosas acerca de ella sin parecer movido por el resentimiento...

También podría describirse su nombramiento en la cátedra de sociología del Colegio de Francia, la institución científica francesa de mayor prestigio, con su propio lenguaje, es deci?; ccnto un *proceso de "consagración social". ¿Cómo afecto este*

nombramiento su pníctica científica? Y, en términos unas generales, ¿de qué manera utiliza usted su conocimiento del funcionamiento del mundo universitario?

No fue casualidad que el momento en que fui nombrado en el Colegio de Francia coincidiera con un trabajo exhaustivo acerca de lo que llamo la magia social de la consagración y los "ritos de institución" (1981a; 1982a, pp. 121-134; 1989a). ¿Cómo no iba a tratar de averiguar lo que implicaba el hecho de ser así consagrado?[4] Al proponerme reflexionar sobre la experiencia que yo mismo estaba viviendo, traté de asegurarme cierto grado de libertad con respecto a lo que me estaba sucediendo. A menudo, mi obra se interpreta —a mi modo de ver, equivocadamente— como determinista y fatalista. Pero, elaborar una sociología de los intelectuales, del Colegio de Francia, de lo que implica el hecho de impartir una cátedra inaugural en el Colegio de Francia, durante una lección inaugural en el Colegio de Francia, es decir, en el instante preciso en que uno está involucrado en y por el juego, equivale a afirmar, si no la posibilidad de escapar por completo a dicho juego, por lo menos la posibilidad de hacer un esfuerzo en este sentido... Para mí, la sociología ha desempeñado el papel de un socioanálisis que me lia ayudado a entender y soportar cosas (empezando por mí mismo), que antes encontraba insoportables. Así, volviendo a su pregunta acerca del Colegio de Francia, puesto que éste fue nuestro punto de partida, creo que si tengo alguna oportunidad de evitar ser aniquilado por la consagración, ello se debe al hecho de que intenté analizar esta consagración. Considero, incluso, que podré aprovechar la autoridad que la consagración me confirió para dotar de mayor autoridad mi análisis —que juzgo liberador— de la lógica y los efectos de la misma.

Por desgracia, no siempre es posible hacer dos usos diferentes de los análisis sociológicos del mundo social y, de manera más especial, del mundo intelectual: los usos que pueden llamarse *clínicos,* tales como los que yo evocaba al hablar de socioanálisis, en el sentido de que consisten en buscar en el acervo científico instrumentos para una autocomprensión libre de complacencia; y los usos que podrían calificarse de *cínicos,* los cuales consisten en buscar en el análisis de los mecanismos sociales instrumentos para "promoverse" en el mundo social (esto es, precisamente, lo que hicieron algunos lectores de *La distinción,* al concebir ese libro como un manual de mundología) o para orientar sus propias estrategias en el mundo intelectual. Es evidente que siempre me esfuerzo por desalentar las lecturas cínicas y estimular las lecturas clínicas. Pero lo cierto es que la lógica de las luchas intelectuales o políticas favorece más el uso cínico y, sobre todo, el uso polémico de la sociología, manejada como herramienta particularmente poderosa de lucha simbólica, que el uso clínico, el cual ofrece una manera de conocer y comprender a los demás (y a uno mismo). En mi caso —para contestar con mayor exactitud a su pregunta referida al empleo que doy a

mi conocimiento del mundo universitario—, creo que mi proverbial torpeza en materia de estrategias universitarias demuestra que el uso cínico me es ajeno, sin que yo pueda asegurarle si ello se debe a una incapacidad mía o a mis principios, que me lo prohíben...

¿Decidió usted dedicarse a la sociología, más que a la filosofía o al psicoanálisis, porque pensó que en la ciencia social encontraría instrumentos más poderosos de desmistijicación y autoapropiación?

Para poder dar una respuesta completa a esta pregunta, habría que proceder a un largo socioanálisis intelectual.[5] En todo caso, pienso que, dado lo que yo era socialmente y considerando lo que podríamos llamar mis condiciones sociales de producción, la sociología era la mejor opción para mí, si no para conciliarme con la vida, al menos para encontrar relativamente aceptable el mundo en el cual estaba condenado a vivir. En este sentido limitado, creo Isabel' logrado mi pI'OpósitO: realicé una especie de aUtoterapia que, espero, haya producido también herramientas que puedan **ser de** alguna utilidad para los demás.

Recurro en todo momento a la sociología, a fill de tratar de liberar mi trabajo de los determinantes sociales que suelen entorpecer la labor de los sociólogos. Dicho esto, aclaro que no creo, de ninguna manera, haberme librado por completo de ellos. En todo momento, quisiera poder ver aquello que no veo, y siempre ine pregunto, de una mariera un tanto obsesiva, qué sendero he dejado de explorar, cuál es el parámetro olvidado que continúa manipulándome. Uno de mis héroes intelectuales es Karl Kraus: se trata de uno de los pocos intelectuales que produjeron una crítica auténtica de los intelectuales; me refiero con ello a una crítica inspirada por una fe verdadera en los valores intelectuales (y no por un antiintelectualismo del resentimiento) y capaz de producir efectos reales.

En conclusión, ¿puede considerarse Homo acadenlic_us *una especie de autobiografía? Esto es to que usted parece sugerir en el prefacio a la versión inglesa del libro, donde afirma que dicha obm "encierra una gran proporción de autoanál isis por procuración" (1988h, p. xxvi).*

Diría nuls bien que se trata de una "antiautobiografía". Este libro es, al mismo tiempo, una iniciativa de autoaiiállsis y un esfuerzo por probar los líinites de la reflexividad en las ciencias sociales. Contrariamente a lo (lue da a entender la representación coniúil del autoconociiniento como exploración de honduras particulares, la verdad nias íntima de lo que somos, lo impensado más inconcebible, está inscrito también en la objetividad, es decir, en la historia de las posiciones sociales que hemos ocupado en el pasado y que ocupamos en el presente.

Ésta es la razón por la cual creo que la historia social de la sociología, **entendida corno exploración del inconsciente científico** del sociólogo me**diante la explicitación de** la génesis de los problemas, las categorías **de pensamiento y los instrumentos de análisis que emplea, es un prerrequisito indispensable de la** práctica científica. Y lo mismo se aplica a la sociología **de la sociología. Creo que si la sociología que propongo se distingue en algo de las demás sociologías pasadas y presentes, esto se debe sobre todo a que vuelve contra sí misma las propias armas que ella produce. Se apoya en el conocimiento** de las determinaciones sociales susceptibles de entorpecer su **trabajo y, en particular, en el análisis científico de todas** las coacciones y limitaciones inherentes al hecho de ocupar una posición determinada en un campo y en cierta trayectoria, para neutralizar sus efectos.

Adoptar el punto de vista de la reflexividad no significa renunciar a la objetividad, sino poner en tela de juicio el privilegio del sujeto conocedor, al que se exenta de manera totalmente arbitraria, en tanto que puramente **no ético, del trabajo de objetivación. Optar por la** reflexividad es tratar de dar cuenta del "sujeto" empírico en los mismos términos de la objetividad construida por el sujeto científico —en particular, situándolo en un punto determinado del espacio-tiempo social— y, con base en ello, tomar conciencia y **lograr el dominio (hasta** donde sea posible) de las coacciones que pueden operar contra el sujeto científico a través de todos los nexos que lo unen al sujeto empírico, a sus intereses, impulsos y premisas, los **cuales necesita romper para constituirse plenamente. No** basta con buscar en el sujeto, como lo enseña la filosofía clásica del conocimiento, las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento objetivo que él instituye. También hay que buscar en el objeto construido por la ciencia *las condiciones sociales de posibilidad del "sujeto"* **(por ejemplo, la** ***skholè*** y todo el acervo de problemas, conceptos, métodos, etc. que hacen posible su actividad) y los posibles límites de sus actos de objetivación. Ello obliga a rechazar las pretensiones absolutistas de la objetividad clásica, pero sin por ello caer en el relativismo: las condiciones de posibilidad del "sujeto" científico y aquéllas de su objeto son una misma cosa; a cualquier avance en el conocimiento de las condiciones sociales de producción de los "sujetos" científicos, corresponde un progreso en el conocimiento dei objeto científico, *y* viceversa. Esto se hace iilás evidente que nunca cuando la investigación toma por objeto el campo científico mismo, es decir, el verdadero *sujeto* del conocimiento **científico.**

Lejos de socavar las bases de la ciencia social, la sociología de los determinantes sociales de la práctica sociológica es el Cínico fundamento factible (le una libertad posible dentro del marco de estas determinaciones. Y solamente a condición de asegurarse el pleno uso de esta libertad sometiéndose en todo momento a este análisis, podrá el sociólogo producir una ciencia rigurosa **del mundo social que, lejos de condenar a les** agentes a las reglas férreas de

un determinismo rígido, les ofrece los recursos de una torna de conciencia potencialmente libertadora.

Notas

[1] Para una crítica de esta ideología, léase, por ejemplo, "Y quién creó a los creadores?" (1980j, traducción al espaiîol, pp. 225-238) y el análisis sobre Flaubert.

[2] Mucho ha escrito Bourdieu acerca de la literatura y los escritores, ya sea sobre Flaubert, Faulkner, Virginia Woolf, Mallarmé, Francis Ponge, la literatura belga, los lectores y la lectura, las tiras cómicas o el campo literario en general (véase, 1971b; 1975d; 1983c; 1985c; 1987a, pp. 132-143).

[3] Para un examen de estas preguntas y una crítica *de* la concepción lineal de las historias de vida, véase "L'illusion biographique" (1986e).

En *La noblesse d'Etat,* Bourdieu (1989d, pp. 140-162, 533-539 *et passim,* así corno 199 lb) muestra que el poder de consagrar, de producir separaciones y jerarquías sociales sagradas (como en la institución —en el sentido activo— de una élite no solamente superior y separada, sino también "reconocida y reconociéndose como digna de ser reconocida") es lo que define, por derecho propio, la "magia del Estado" como poder simbólico.

[5] Bourdieu esbozó este socioanálisis en varios lugares (1980f, pp. 7-41; 1987a, pp. 13-71).

Segunda parte

La práctica de la antropología reflexiva (Introducción al seminario de la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales, París, octubre de 1987)

Poco falta para que asimile las reglas de Descartes a este principio de aquel químico cuyo nombre no recuerdo: tome lo que se necesita y proceda en la forma apropiada, así obtendrá lo que usted desee obtener. No admita riada que no sea verdaderamente evidente (es decir, lo único que usted deba admitir); divida al sujeto en las partes requeridas (esto es, haga lo que deba hacer); proceda conforme al orden (el orden según el cual deba proceder); realice enumeraciones completas (es decir, las que deba realizar): éste es exactamente el proceder de aquellas personas que afirman que hay que perseguir el bien y rehuir del mal. Poca duda cabe de que todo esto es correcto; sólo faltan los criterios del bien y del mal.

Leibniz, *Philosophischen Schriften,* ed. Gehrardt, IV, p. 329.

1. Transmitir un oficio

Hoy quisiera, por excepción, tratar de explicitar un poco las intenciones pedagógicas con las cuales deseo llevar a cabo este seminario. En la próxima sesión, le pediré a cada uno de los participantes que se presente brevemente y exponga en pocas palabras el tema de su trabajo; esto, insisto, se hará sin preparación especial, en una forma muy natural. Lo que quiero escuchar no es un planteamiento formal, es decir, uno de tipo defensivo y centrado en sí mismo, que ante todo intente (lo cual es comprensible) conjurar el miedo a la crítica, sino una presentación sencilla y modesta del trabajo realizado, las dificultades encontradas, los problemas, etc. No hay nada más universal y universalizable que las dificultades. Cada uno de ustedes sentirá gran alivio al descubrir que muchas de las dificultades que atribuía a su torpeza o incompetencia personales son universalmente compartidas, y todos sacarán gran provecho de los consejos en apariencia muy individualizados que yo pueda ofrecer.

Debo señalar que, de paso, entre todas las disposiciones que quisiera poder inculcar, está la capacidad de concebir la investigación como una empresa racional; no como una especie de búsqueda mística, de la cual se habla con énfasis, para tranquilizarse, pero con lo cual sólo se logra aumentar el miedo o la angustia. Esta postura realista —lo cual no es sinónimo de cínica— está encaminada al máximo rendimiento de las inversiones y la óptima distribución de los recursos, empezando por el tiempo del que se dispone. Sé que esta manera de vivir- el trabajo científico tiene visos de desencanto y que puede afectar la imagen que de sí mismos numerosos investigadores pretenden preservar. Sin embargo, tal vez sea la mejor e, incluso, la única forma de ampararse contra decepciones mucho más dolorosas, como la del investigador que cae de su pedestal después de muchos años de automistificación, durante los cuales dedicó más energías a tratar de conformarse a la idea exaltada que tiene de la investigación, es decir, de sí mismo como investigador, que simplemente a desempeñar su trabajo.

El planteamiento de una investigación es todo lo contrario a un *show,* a una exhibición donde uno trata de lucirse y demostrar su valía. Es un discurso en el cual *uno se expone,* asume riesgos (para estar más seguro de desactivar los sistemas de defensa y neutralizar las estrategias de autopresentación, quisiera poder tomarlos por sorpresa, dándoles la palabra sin que estén prevenidos o preparados; sin embargo, no se preocupen, sabré respetar sus titubeos). Mientras más se expone uno, mayores probabilidades tendrá de sacar provecho de la discusión, y más amistosas serán, de ello estoy seguro, las críticas o las sugerencias (la mejor manera de "liquidar" los errores, y los terrores que a menudo los motivan, sería riéndonos de ellos todos juntos).

Pienso presentar —lo cual haré sin duda en la próxima ocasión— investigaciones que estoy llevando a cabo actualmente. Así podrán contemplar en un estado que suele calificarse de incipiente, es decir, en un estado confuso, amorfo, trabajos que acostumbran descubrir en su forma *acabada.* El *homo academices* aprecia mucho todo lo que es acabado. Al igual que los pintores ramplones, elimina de sus trabajos las pinceladas, los toques y retoques; llegué a experimentar gran ansiedad cuando descubrí que pintores como Couture, el maestro de Mariet, habían dejado magníficos bocetos, muy cercanos a la pintura impresionista —la cual surgió muy a su pesar— y que, en muchas ocasiones, echaron a perder sus obras al darles la última mano exigida por la moral del trabajo bien hecho, bien acabado, de la cual la estética académica era la expresión. Procuraré presentar estas investigaciones en curso con su profusa confusión: dentro de ciertos límites, claro está, porque estoy consciente de que, socialmente hablando, no tengo tanto derecho como ustedes a la confusión, que ustedes me la perdonarán menos de lo que yo se las habré de perdonar y, en cierto sentido, con mucha razón (pero, a pesar de todo, con referencia a un ideal pedagógico implícito que, sin duda, debe ser puesto en tela de juicio; el que conduce, por ejemplo, a medir el valor de una enseñanza y su eficacia pedagógica, por la cantidad y la precisión de los apuntes que se hayan podido tomar).

Una de las funciones de un seminario como éste es la de brindarles la oportunidad de observar cómo se efectúa realmente el trabajo de investigación. No dispondrán de una reseña integral de todos los tanteos, de todas las repeticiones que han sido necesarias para llegan al informe final que los anula. Pero, la película acelerada que les habré de presentar les permitirá hacerse una idea de lo que acontece en la intimidad de un taller, comparable al del artesano o del pintor del Quattrocento, con todos sus titubeos, atolladeros, renuncias, etc. Los investigadores más o menos avanzados presentan objetos que trataron de construir y son sometidos a preguntas; así, a la manera de un viejo "compañero", como se dice en el lenguaje de los "oficios", intento aportar la experiencia obtenida con base en todos mis tanteos y errores pasados.

La cúspide del arte es, desde luego, el ser capaz de hacer apuestas llamadas "teóricas" muy importantes sobre objetos "empíricos" bien precisos y, en apariencia, menores e incluso irrisorios. En ciencias sociales, se tiende a creer que la importancia social o política del objeto basta por sí sola para fundamentar la importancia del discurso que se le dedique; ésta es, sin duda alguna, la razón por la cual los sociólogos más propensos a medir su propia importancia a través de la importancia de los objetos que estudian, como aquéllos que actualmente se interesan en el Estado o el poder, son con frecuencia los menos atentos a los procedimientos metodológicos. Enrealidad, lo que cuenta es la construcción del objeto, y el poder de un método de pensamiento que nunca se manifiesta tan bien como en su capacidad para construir objetos socialmente insignificantes en objetos científicos, lo cual da lo mismo, en su capacidad para reconstruir científicamente, enfocándolos desde un ángulo inusitado, los grandes objetos socialmente importantes. Esto es lo que trato de hacer, por ejemplo, cuando parto de un análisis muy preciso de lo que es un *certificado* (de invalidez, aptitud, incapacidad, etc.), para entender uno de los principales efectos del monopolio estatal de la violencia simbólica. En este sentido, el sociólogo se encuentra hoy día en una situación muy semejante *—mutatis mnutandis—* a la de Manet o de Flaubert quienes, para ejercer plenamente el modo de construcción de la realidad que estaban inventando, lo aplicaban a objetos tradicionalmente excluidos del arte académico —exclusivamente reservado a aquellas personas y cosas socialmente designadas como importantes—, lo cual hizo que se les tachara de "realistas".

Hay que saber convertir los problemas muy abstractos en operaciones científicas completamente prácticas, lo cual supone, como se verá más adelante, una relación muy especial con lo que se suele llamar "teoría" o "empiria". En esta empresa, los preceptos abstractos, tal como se presentan, por ejemplo, en *El oficio de sociólogo* —es preciso construir el objeto y poner en tela de juicio los objetos preconstruidos—, si bien tienen la virtud de despertar la atención y poner en alerta, no son de gran ayuda. Ello se debe, sin duda alguna, a que no existe otra manera de adquirir los principios fundamentales de una práctica —incluyendo a la práctica científica— como no sea practicándola con la ayuda de algún guía o entrenador, quien asegure y tranquilice, quien dé el ejemplo y corrija enunciando, *en la situación,* preceptos directamente aplicables *al caso particular.*

Desde luego, puede suceder que, después de haber asistido a dos horas de discusión sobre la enseñanza de la música, las artes marciales, el nacimiento de una crítica de jazz o los teólogos franceses, ustedes se pregunten si no han perdido su tiempo y si realmente han aprendido algo. No presenciarán bellas exposiciones relativas a la acción comunicacional, la teoría de los sistemas o incluso la noción de campo o de habitus. En vez de presentar, como lo hacía hace veinte anos, una brillante explicación de la noción de

estructura en las matemáticas y la física modernas y de las condiciones de aplicación del modo de pensamiento estructural a la sociología (lo cual efa, sin duda, mucho más "impresionante"), diré las mismas cosas, pero en una forma práctica, es decir, mediante comentarios de lo más triviales y banales, a través de preguntas elementales —tan elementales que uno omite con frecuencia planteárselas—, y adentrándome, cada vez más, en los detalles de un estudio particular (no se puede dirigir realmente una investigación —puesto que de esto se trata— sino a condición de *hacerlo* en verdad *con* quien sea directamente responsable de ella, lo cual implica trabajar con cuestionarios, leer cuadros estadísticos, interpretar documentos, y sugerir, según el caso, hipótesis, etc.; es obvio que no se puede, en estas condiciones, dirigir realmente más que un número reducido de trabajos y que quienes pretenden "dirigir" una gran cantidad de ellos no hacen verdaderamente lo que pretenden estar haciendo).

Puesto que se trata de comunicar esencialmente un *modus operandi,* un modo de producción científica que presupone un modo de percepción y un conjunto de principios de visión y división, no hay otra manera de adquirirlo que viéndolo funcionar en la práctica li observando cómo (sin que, para ello, sea necesario emplear principios formales) este habitus científico, llamándolo por su nombre, "reacciona" ante decisiones prácticas: cierto tipo de muestres, determinado cuestionario, etcétera.

La enseñanza de un *oficio* o, COM1() diría Durkheim, de un "arte", entendido como "práctica pura sin teoría", exige tina pedagogía que nada tiene que ver cori la que se aplica a la enseñanza de *conocimientos.* Como puede observarse claramente en las sociedades carentes de escritura y escuelas —pero cabe señalar que esto también se aplica a lo que se transmite en las sociedades con escuelas e, incluso, en las escuelas mismas—, numerosos modos de pensamiento y de acción —a menudo los más vitales— se transmiten de la práctica a la práctica, mediante modos de transmisión totales y prácticos basados en el contacto directo y duradero entre quien enseña y quien aprende ("Haz lo mismo que yo"). Los historiadores y filósofos de las ciencias —y, sobre todo, los propios científicos— han observado con frecuencia que una parte muy importante del oficio de científico se adquiere de acuerdo con modos de adquisición totalmente prácticos; el papel cíe la pedagogía del silencio, en la que se hace poco hincapié en la explicitación tanto de los esquemas transmitidos corito de los esquemas que operan en la transmisión, es sin lugar a dudas tanto más importante en una ciencia cuanto que los contenidos, los conocimientos, modos de pensamiento y de acción son, ellos mismos, menos explícitos y menos codificados.

La sociología es una ciencia relativamente avanzada, mucho más de lo que comúnmente se cree, incluso entre los sociólogos. Un buen indicador del lugar que ocupa un sociólogo en su disciplina sería la altura de la idea que tiene con respecto a lo que necesita saber para estar realmente a la altura del

acervo propio de su especialidad; la propensión a una aprehensión modesta de las capacidades científicas propias no puede menos que aumentar conforme se incrementa el conocimiento de las adquisiciones más recientes en materia de métodos, técnicas, conceptos o teorías. Pero la sociología aún se encuentra poco codificada y apenas formalizada. Por tanto, no es posible, como en otras disciplinas, remitirse a automatismos de pensamiento o a automatismos que sustituyan al pensamiento (la *evidencia ex tenitinis,* es decir, la "evidencia ciega" de los símbolos, que Leibniz oponía a la evidencia cartesiana) o, incluso, a todos los códigos de buen comportamiento científico —métodos, protocolos de observación, etc.— que caracterizan a los campos científicos más codificados. Así, para obtener prácticas conformes, es necesario contar con los esquemas incorporados del habitus.

El habitus científico es una regla encarnada o, mejor dicho, un *modus operandi* científico que funciona en la práctica conforme a las normas de la ciencia, pero sin partir de ellas: esta especie de sentido del juego científico hace que uno haga lo que se debe hacer en el momento preciso, sin que haya sido necesario tematizar lo que se debía hacer y, mucho menos todavía, la regla que permitiera exhibir la conducta apropiada. El sociólogo que intenta transmitir un habitus científico se asemeja más a un entrenador deportivo de alto nivel que a un profesor de la Sorbona. Enuncia pocos principios y preceptos generales. Puede, desde luego, enunciar algunos, como lo hice en *Ei oficio de sociólogo,* pero a sabiendas de que no debe limitarse a ello (en cierto sentido, no hay nada peor que la epistemología, cuando se convierte en un tema de disertación y en un *sustituto de la investigación).* Procede mediante indicaciones prácticas, en una forma muy similar a aquélla del entrenador que reproduce un movimiento ("Eu su lugar, yo haría esto"...) o mediante "correcciones" aplicadas a la práctica en curso y concebidas conforme al espíritu mismo de la práctica ("Yo no formularía esa pregunta, al menos no en esos términos").

2. Pensar en términos relacionales

En ningún campo se aplican mejor estos principios que en la construcción del objeto, la operación sin duda más importante y, sin embargo, más ignorada, en particular en la tradición dominante, que se organiza en torno a la oposición entre la "teoría" y la "metodología". El paradigma (en el sentido de realización ejemplar) de la "teoría" teórica es la obra de Parsons, un *mnelting pot* conceptual resultante de la recopilación meramente teórica (es decir, ajena a cualquier aplicación) de algunas grandes obras (Durkheim, Pareto, Weber, etc.) reducidas a su dimensión "teórica" o, mejor dicho, profesoral o, tal vez, al neofuncionalismo de Jeffrey Alexander, que es más cercano a nosotros. Producto de la enseñanza, estas recopilaciones eclécticas y clasificatorias sirven para la enseñanza, y solamente para ello. Por otra parte, está la "metodología", un catálogo de preceptos que no competen ni a la epistemología, como reflexión encaminada a explicar los esquemas de la práctica científica, desde el punto de vista tanto de sus errores como de sus aciertos, ni tampoco a la teoría científica. Aquí, pienso en Lazarsfeld. La pareja Parsons-Lazarsfeld (y, entre ambos, Merton, con sus teorías de mediano alcance) constituyó una especie de *holding* "científico" socialmente muy poderoso que dominó, durante treinta años, el escenario de la sociología mundial. La división "teoría"-"metodología" constituye, por oposición epistemológica, una oposición constitutiva de la división social del trabajo científico en un momento dado (como la oposición entre profesores e investigadores). Creo que se debe rechazar categóricamente esta división en instancias separadas, porque estoy convencido de que no es posible restaurar lo concreto mediante la combinación de dos abstracciones.

En efecto, las elecciones técnicas más "empíricas" son inseparables de las elecciones más "teóricas" de construcción del objeto. Siempre es en función de cierta construcción del objeto que se impone tal método de muestreo, determinada técnica de acopio o de análisis de datos, etc. Más precisamente, un dato empírico cualquiera sólo puede funcionar como prueba o, como

dicen los anglosajones, corno *evidence,* en función de un cuerpo de hipótesis derivado de un conjunto de premisas teóricas. Ahora bien, con mucha frecuencia se procede como si fuera evidente aquello que puede enarbolarse como *evidence.* Esto, en función de una *rutina cultural* impuesta e inculcada, las más de las veces, por la educación (los famosos cursos de *"methodology"* de las universidades estadounidenses). El fetichismo de la *evidence* conduce a rechazar trabajos empíricos que no aceptan como evidente la definición misma de *evidence:* cada investigador no reconoce el estatus de datos *(data)* sino a una fracción ínfima de lo dado; tampoco lo hace como debiera ser, con aquello que tiene derecho a la existencia científica en virtud de su problemática (lo cual es perfectamente normal), sino sólo con lo que está respaldado y garantizado por la tradición pedagógica a la cual pertenece y solamente por ésta.

Resulta significativo que puedan construirse "escuelas" o tradiciones alrededor de *una* técnica de acopio de datos. Por ejemplo, en la actualidad, algunos etnometodólogos sólo admiten el análisis de conversación que se reduzca al análisis de un texto extraído de su contexto, ignorando por completo los *datos* que pueden calificarse de etnográficos relativos al entorno inmediato (lo cual se designa, tradicionalmente, con el nombre de situación), para no mencionar los datos que permitirían ubicar la situación dentro de la estructura social. Estos "datos", que suelen confundirse con lo *concreto* mismo, son en realidad producto de una formidable *abstraacción* —lo cual sucede invariablemente, puesto que lo dado siempre es construido—, pero que, en este caso, se trata de una abstracción que se desconoce como tal. Así, tendremos monomaniacos de las distribuciones estadísticas, ciel análisis del discurso, de la observación participante, de la entrevista libre *(open-ended)* o profundizada *(in-depth),* de la descripción etnográfica, etc. La rígida adhesión a uno u otro de estos métodos definirá la pertenencia a una escuela; por ejemplo, los interaccionistas se identifican por su culto a la "etnografía", y los etnólogos, por su pasión exclusiva hacia el análisis de la conversación. iY se considerará una ruptura radical con el monoteísmo metodológico el hecho de combinar el análisis del discurso con el análisis etnográfico! Habría que llevar a cabo el mismo análisis con respecto a las técnicas de análisis, el análisis de variables múltiples, el de regresión, el *path analysis,* el *network analysis,* el *factor analysis.* Aquí, nuevamente, impera el monoteísmo. Ello se debe, sin duda alguna, a que da la apariencia de una base metodológica a la arrogancia propia de la ignorancia: la más elemental sociología de la sociología cn5cña que, con mucha frecuencia, las condenas metodológicas son una manera de convertir la necesidad en virtud, de aparentar ignorar (en el sentido activo de la palabra) aquello que simplemente se desconoce.

También habría que analizar la retórica de la presentación de los resultados que, cuando se transforma en exhibición ostentatoria de datos, métodos y procedimientos, sirve a menudo para enmascarar errores elementales de

construcción del objeto, en tanto que, por el contrario, al ser medida conforme a los parámetros de este exhibicionismo del *datum* **brittU111,** la exposición rigurosa y económica de los resultados *pertinentes* suscita con frecuencia la desconfianza de los fetichistas del *protocolo* (en el doble sentido) de una forma de *evidence...* Pero, con el propósito de convertir en precepto positivo todas estas críticas, me limitaré a decir que es necesario cuidarse de todos los rechazos sectarios que se ocultan detrás de las profesiones de fe demasiado exclusivas, e intentar, en cada caso, movilizar todas las técnicas que, dada la definición del objeto, puedan parecer pertinentes y que, dadas las condiciones prácticas de acopio de los datos, sean utilizables en la práctica. Podemos, por ejemplo, emplear el análisis de las correspondencias para llevar a cabo un análisis del discurso (como lo hice en el caso de los discursos publicitarios de las diferentes empresas de producción de inmuebles industriales), o combinar el análisis estadístico más clásico con un conjunto de entrevistas profundizadas u observaciones etnográficas (como lo hice en *La distinción).* En fin, la investigación es una cosa muy seria y difícil para que podamos darnos el lujo de confundir la *rigidez,* que es lo contrario de la inteligencia y la inventiva, con el *rigor,* y prescindir de tal o cual de los recursos que puede ofrecer el conjunto de las tradiciones intelectuales de la disciplina, y de las disciplinas afines, como la etnología, la economía y la historia. Me dan ganas de advertir: "prohibido prohibir" o "cuídense de los perros guardianes metodológicos". Desde luego, la extrema libertad que predico, y que me parece ser mero sentido común, tiene por contraparte una extrema vigilancia sobre las condiciones de empleo de las técnicas, sobre su pertinencia con respecto al problema planteado y sobre las condiciones de su aplicación. Descubro con frecuencia que nuestros apóstoles del rigor metodológico se muestran bastante indulgentes, incluso descuidados, en el empleo mismo de aquellos métodos de los que pretenden ser defensores...

Lo que haremos aquí tal vez les parezca irrisorio. Pero, ante todo, la construcción del objeto —por lo menos de acuerdo con mi experiencia como investigador— no es algo que se lleva a cabo de una vez por todas, mediante una suerte de acto teórico inaugural, y el programa de análisis u observaciones a través del cual se efectúa dicha construcción no es un plan elaborado de antemano, como el de un ingeniero: se trata de un trabajo de larga duración, que se realiza poco a poco, mediante retoques sucesivos y toda una serie de correcciones y rectificaciones dictadas por lo que llamamos la experiencia, es decir, este conjunto de principios prácticos que orientan las elecciones minúsculas y, sin embargo, decisivas. Por tanto, sólo basándose en una idea un tanto exaltada y muy poco realista de la investigación, podrá alguien sorprenderse de que dediquemos tanto tiempo a discutir detalles en apariencia ínfimos —incluso insignificantes—, como la cuestión de saber si el investigador debe proclamar su calidad de sociólogo u ocultarse detrás de

una identidad más aceptable —por ejemplo, la de etnólogo o historiador—, o si conviene más incluir determinada pregunta en un cuestionario destinado a un manejo estadístico o reservarla para un interrogatorio a los informadores, etcétera.

Esta atención a los detalles de los procedimientos de la investigación, cuya dimensión propiamente social (cómo encontrar buenos informadores, cómo dirigirse a ellos, cómo exponerles los propósitos de la investigación y, más generalmente, cómo "penetrar" en el entorno estudiado, etc.) no es la menos importante, debería tener el efecto de ponerlos en guardia contra el fetichismo de los conceptos y de la "teoría", el cual tiene su origen en la propensiôn a considerar los instrumentos "teóricos", como aquéllos de habitus, campo, capital, etc., en sí mismos, en vez de hacerlos funcionar, de aplicarlos.

La noción de campo es, en cierto sentido, la estenografía conceptual de un modo de construcción del objeto que habrá de regir —u orientar— todas las decisiones prácticas de la investigación. Funciona como un recordatorio: debo verificar que el objeto que me propongo estudiar no esté atrapado en una red de relaciones a las cuales deba la esencia de sus propiedades. A través de la noción de campo, se tiene en cuenta el primer precepto del método, que exige combatir por todos los medios la inclinación inicial a concebir el mundo social de modo realista o, como diría Cassirer, de manera *sustancia,-lista* (véase *Substanzbegr iff und Fu,nktionsbegriff):* es menester pensar en términos *relacionales.* Ahora bien, resulta más fácil pensar en términos de realidades hasta cierto punto palpables, como grupos e individuos, que en términos de relaciones. Por ejemplo, resulta más accesible concebir la diferenciación social en forma de grupos definidos como poblaciones, recorriendo a la noción de clase o, incluso, a la de antagonismos entre estos grupos, que en forma de un espacio de relaciones. Los objetos ordinarios de la investigación son realidades señaladas al investigador por el hecho de que "se hacen notar" en cierta forma, "al plantear problemas" (por ejemplo, "las madres solteras del ghetto negro de Chicago"). Y, las más de las veces, los investigadores toman como objetos los problemas planteados por poblaciones delimitadas en una forma más o menos arbitraria, obtenidas mediante divisiones sucesivas de una categoría preestablecida, tales como "los ancianos", "los jóvenes", "los inmigrantes", etc. Así tendremos, por ejemplo: "los jóvenes de los suburbios occidentales de Villeurbanne". (En todos estos casos, lo primero que habría que hacer sería tomar como objeto cl trabajo social de construcción del objeto pr'econstrtiido: ahí es donde se encuentra el verdadero punto de ruptura.)

Sin embargo, no basta con emplear las grandes palabras de la "gran teoría" para escapar al modo de pensamiento realista. Por ejemplo, con respecto al poder, se formularán interrogantes sustancialistas y realistas de localización (a la manera de los antropólogos culturalistas que se preguntaban sin cesar-

sobre *the locus of culture):* algunos se interrogarán *en dónde* está, *quién* lo detenta *(Who governs?);* otros, si procede desde arriba o desde abajo, etc., de la misma manera que ciertos sociolingiiistas se preocupan por averiguar *en dónde* ocurre el cambio lingüístico, si entre los burgueses o los pequeñoburgueses, etc. A fin de romper con este modo de pensamiento —y no por el gusto de aplicar una nueva etiqueta a viejos odres teóricos—, hablaré del campo de poder (en vez de clase dominante, concepto realista que designa a una población muy tangible de detentadores de esta realidad, igualmente tangible, que recibe el nombre de poder): entendiéndose con ello las relaciones de fuerza entre las posiciones sociales que garantizan a sus ocupantes un *quantum* suficiente de fuerza social —o capital— para que estén en condiciones de participar en las luchas por el monopolio del poder, del cual son una dimensión capital las luchas por la definición de la forma legítima del poder (pienso, por ejemplo, en los enfrentamientos entre "artistas" y "burgueses" en el siglo xIx).

Dicho esto, una de las dificultades del análisis relacional estriba en que, la mayor parte del tiempo, no se pueden aprehender los espacios sociales sino bajo la forma de distribuciones de propiedades entre individuos. Esto, porque la información accesible está ligada a individuos. Así, para entender el subcampo del poder económico y las condiciones socioeconómicas de su reproducción, nos vemos obligados a interrogar a los doscientos empresarios franceses más importantes. Sin embargo, es indispensable cuidarse de la regresión hacia la "realidad" de las unidades sociales preconstruidas. Para ello, les sugiero que recurran a este instrumento muy sencillo y muy cómodo de construcción del objeto que es *el cuadro de los rasgos pertinentes de un conjunto de agentes o instituciones;* por ejemplo, al analizar diferentes artes marciales (la lucha, el judo, el karate, etc.), distintos establecimientos de enseñanza superior o diferentes periódicos parisinos, escribiré el nombre de cada una de las instituciones en un renglón y abriré una nueva columna toda vez que descubra una propiedad necesaria para caracterizar a una de ellas, lo cual me obligará a investigar, en todas las demás, la presencia o ausencia de dicha propiedad. Esto, en la fase puramente inductiva de localización. Luego, habrá que eliminar las superposiciones y reunir las columnas reservadas a rasgos estructural o funcionalmente equivalentes, de tal manera que pueda retener todos aquellos rasgos —y solamente éstos— que sean capaces de discriminar más o menos claramente a las distintas instituciones, o sea, los rasgos pertinentes. Este instrumento tan sencillo tiene la virtud de obligar a conceptualizar en términos relacionales tanto las unidades sociales consideradas como sus propiedades, las cuales pueden caracterizarse en términos de presencia o ausencia (sí/no).

Al costo de semejante trabajo de construcción, que no se lleva a cabo sirio mediante una larga serie de tanteos, se construyen, poco a poco, espacios sociales que, aunque sólo se pueden conocer bajo la forma de relaciones

objetivas muy abstractas, las cuales no pueden palparse ni señalarse con el dedo, constituyen la esencia del mundo social. Los remito, por ejemplo, a un trabajo que acabo de publicar acerca de las grandes escuelas donde explico, mediante una especie de crónica muy resumida de una investigación cuya realización tomó cerca de dos décadas, cómo se pasa de la monografía, que tiene todo el aspecto de cientificidad, a un verdadero objeto construido: el campo de las instituciones escolares asegura la reproducción del campo del poder. Es menos fácil evitar la trampa del objeto preconstruido cuando se trata, por definición, de un objeto que me interesa, sin que conozca con precisión el verdadero motivo de este "interés". Veamos el caso de la Escuela Normal: el conocimiento inicial que yo pueda tener de ella, el cual es tanto más pernicioso cuanto se experimenta como desmistificado y desmistificador, genera toda una serie de interrogantes sumamente ingenuos que cualquier estudiante de la Normal encontrará interesantes porque "se le ocurren espontáneamente" al normalista que se interrogue acerca de su escuela, es decir, acerca de sí mismo: ¿Tienen los literatos normalistas un origen social más elevado que los científicos? ¿Contribuye el orden de ingreso a determinar la elección de las disciplinas, matemáticas o física, filosofía o letras, etc.? De hecho, la problemática espontánea, en la cual interviene un poderoso factor de complacencia narcisista, suele ser aún más ingenua. Para corroborar esto, harán bien en consultai' las obras con pretensión científica que, desde hace unos veinte años, han sido dedicadas a tal o cual gran escuela. Al final, se podrá escribir un grueso volumen repleto de hechos en apariencia perfectamente científicos, pero que no tocarán lo esencial, a saber, al menos como lo creo, si la Escuela Normal, a la cual pueden unirme vínculos afectivos, positivos y/o negativos, producto de mis inversiones anteriores, no es, en realidad, más que un punto ubicado en un espacio de relaciones objetivas (un punto del que, por otra parte, habrá que determinar el "peso" en la estructura); y si, más precisamente, la verdad de esta institución radica en la red de relaciones de oposición y competición que la asimilan al conjunto de las instituciones de enseñanza superior, y que unen esta red misma al conjunto de las posiciones dentro del campo del poder, posiciones a las cuales el paso por las grandes escuelas permite el acceso. Si es cierto que lo real es relacional, resulta muy factible que yo no sepa nada de una institución acerca de la cual creo saberlo todo, porque ella no es nada fuera de sus relaciones con el todo.

De ahí, los problemas de estrategia que siempre se presentan, y que habrán de resurgir una y otra vez en nuestras discusiones sobre proyectos de investigación: ¿conviene más estudiar de manera extensiva el conjunto de elementos pertinentes del objeto construido o estudiar intensivamente un fragmento limitado de este conjunto teórico que carece de justificación científica? La elección que cuenta con mayor aprobación social, en nombre de una idea ingenuamente positivista de la precisión y la "seriedad", es la

segunda: la de estudiar "a fondo un objeto muy preciso y circunscrito", como opinarían los asesores de tesis. (Sería demasiado fácil demostrar cómo las virtudes pequeñoburguesas de "prudencia", "seriedad", "honestidad", etc., que podrían practicarse por igual en la gestión de una contabilidad comercial o un empleo administrativo, se transforman aquí en "método científico".)

En la práctica, se planteará la cuestión de los límites del campo, asunto en apariencia positivista, al cual es posible dar una respuesta teórica (el límite de un campo es el límite de sus efectos o, en el otro sentido, un agente o una institución forma parte de un campo en la medida en que sufre y produce efectos en el mismo), contestación susceptible de orientar estrategias de investigación encaminadas a encontrar respuestas fácticas. A consecuencia de ello, uno casi siempre se enfrentará a la alternativa: análisis intensivo de una fracción prácticamente tangible del objeto o análisis extensivo del objeto verdadero. Pero la ganancia científica inherente al conocimiento del espacio dentro del cual se aisló el objeto estudiado (por ejemplo, una escuela particular), que es preciso tratar de entender, así sea someramente e, incluso, a falta de algo mejor, mediante informaciones de segunda mano, radica en que, al saber lo que uno está haciendo y conociendo la esencia de la realidad de la cual se *abstrajo* un fragmento, se hace posible por lo menos identificar las grandes líneas de fuerza del espacio cuya coacción se ejerce sobre el punto considerado (un poco a la manera de los arquitectos del siglo xix, quienes realizaban, con carboncillo, admirables bocetos del conjunto del edificio donde se encontraba ubicada aquella parte que deseaban representar con todo detalle). Y, sobre todo, se evita el riesgo de buscar (y "encontrar") en el fragmento estudiado mecanismos o principios que, en realidad, se hallan fuera de él, en sus relaciones con otros objetos.

Construir el objeto también que se asuma, ante los hechos, una postura activa y sistemática: para romper con la pasividad empirista, que tan sólo ratifica las preconstrucciones del sentido común, no es menester proponer grandes construcciones teóricas vacuas, sino abordar un caso empírico con la intención de construir un *modelo* —el cual no necesita adoptar una forma matemática o formalizada para ser riguroso—, combinar los datos pertinentes de tal manera que funcionen como un programa de investigaciones que planteen preguntas sistemát icas, aptas para suscitar respuestas igualmente sistemáticas, en fin, construir un sistema coherente (le relaciones, que deberá probarse *co»io tal.* Se trata de investigar *sistematicamente* el caso particular, constituido en "caso particular de lo posible" como dice Bachelard, para despejar sus propiedades generales o invariantes que sólo se pueden descubrir mediante este tipo de investigación (el hecho de que esta intención esté a menudo ausente de los trabajos de los historiadores se debe, sin duda alguna, a que la definición social (le su tarea, la cual se encuentra inscrita en la definición social de su disciplina, es menos ambiciosa o

pretenciosa, pero también menos exigente, desde este punto de vista, que la que se impone al sociólogo).

El razonamiento analógico, que se apoya en la intuición razonada de las homologías (fundada, ella misma, en el conocimiento de las leyes invariantes de los campos), es un formidable instrumento de construcción del objeto: posibilita sumergirse por completo en la particularidad del caso estudiado sin ahogarse, como lo hace la ideografía empirista, y cumplir con el propósito de *generalización,* que es la ciencia misma, no mediante la aplicación de grandes construcciones formales y vacuas, sino a través de esta manera peculiar de conceptualizar el caso particular, consistente en concebirlo realmente como tal. Este modo de pensamiento se aplica en una forma totalmente lógica dentro y por medio del recurso al *método comparativo,* que permite conceptualizar en términos relacionales un caso particular constituido en caso particular de lo posible, apoyándose en las homologías estructurales existentes entre campos diferentes (el campo del poder universitario y el campo del poder religioso, a través de la homología propia de las relaciones profesor-intelectual y obispo-teólogo) o entre estados distintos del mismo campo (el campo religioso en la Edad Media y en la actualidad).

Si este seminario funciona como lo espero, se presentará como una realización social práctica del método que intento promover: ustedes escucharán a personas que, a pesar de que estén trabajando con objetos extremadamente variados, serán sometidas —y se someterán— a una interrogación siempre orientada por los mismos principios; de esta manera, el *modus operandi* que deseo transmitir se transmitirá en una forma en cierto modo práctica, sin que haya necesidad de explicitarlo teóricamente, mediante su repetida aplicación a casos diferentes. Cada quien, al escuchar a los demás, pensará en su propia investigación, y la situación de comparación institucionalizada así creada (el método, al igual que la moral, sólo funciona si logra inscribirse en los mecanismos de un universo social) la obligará, al mismo tiempo y sin contradicción alguna, a particularizar su objeto, a percibirlo como un caso particular (esto, en oposición a uno de los errores más comunes de la ciencia social, a saber, la universalización del caso particular), a generalizarlo, y a descubrir, mediante la aplicación de preguntas generales, los rasgos invariantes que pueda ocultar bajo la apariencia de singularidad. (Uno de los efectos más directos de este modo (le pensamiento sería el de excluir la semigerieralización, que conduce a producir conceptos concretos-abstractos, resultantes de la introducción clandestina, en cl discurso cicntífico, de palabras o hechos autóctonos no analizados.) En la época en que yo era más directivo, recomendaba con insistencia a los investigadores que estudiaran por lo menos *dos* objetos: por ejemplo, en el caso de los historiadores, aparte de su objeto principal, es decir, determinado editor del siglo WIII o los coleccionistas del Segundo Imperio, el equivalente contemporáneo de este objeto —una editorial parisina o un grupo de coleccionistas—,

porque el estudio del presente tiene, al menos, el efecto de obligar a *objetivar y* controlar las prenociones que el historiador siempre proyecta en el pasado, aunque sólo utilice, para designarlo, palabras contemporáneas (como la de "artista", que hace olvidar que la noción correspondiente es una invención extraordinariamente reciente).

3. Una **duda** radical

Construir un objeto científico significa, primero y ante todo, romper con el sentido común, es decir, con representaciones compartidas por todos, trátese de simples lugares comunes de la existencia ordinaria o de representaciones oficiales, a menudo inscritas en instituciones y, por ende, tanto en la objetividad de las organizaciones sociales como en los cerebros. Lo preconstruido se encuentra en todas partes. El sociólogo está ligeramente asediado por lo preconstruido, al igual que todo el mundo. Su tarea es la de conocer un objeto, el mundo social, del cual es producto, de modo que los problemas que se plantea acerca de él, y sus conceptos —en particular, las nociones clasificatorias que emplee para conocerlo: **nociones comunes, como los** nombres de profesiones; nociones científicas, como aquellas que maneja la tradición de su disciplina— tienen todas las probabilidades de ser resultado de este mismo objeto. Lo cual contribuye a dotarlas de una evidencia —derivada de la coincidencia entre las estructuras objetivas y las estructuras subjetivas— que impide que sean cuestionadas.

¿Cómo puede el sociólogo poner en práctica la duda radical que es necesaria para poner en tela de juicio todas las premisas inherentes al hecho de que es un ser social y que, por tanto, está socializado y tiende a sentirse como pez en el agua dentro de este inundo social cuyas estructuras ha interiorizado? ¿Cómo puede evitar que el mundo social realice en cierto sentido, a través de su persona y de las operaciones inconscientes de sí mismas de las cuales él es el sujeto aparente, la construcción del mundo social, del objeto científico? El no construir, como lo hace el hiperempirismo positivista, que acepta sin cuestionamientos cuantos conceptos se le propongan *(achiwernent, adscription, profession, 'role,* etc.), sigue siendo un modo de construir, porque implica registrar —y ratificar— algo que ya está construido. La sociología ordinaria, que se ahorra el cuestionamiento radical de sus propias operaciones e instrumentos de pensamiento y que, sin duda alguna, consideraría semejante *intención reflexiva* como vestigio de una mentalidad

filosófica y, por ende, corno remanente precientífico, está totalmente traspasada por el objeto que pretende conocer, y al que no conoce realmente porque no se conoce a sí misma. Una práctica científica que omite cuestionarse a sí misma no sabe, en realidad, lo que está haciendo. Atrapada por el objeto al que toma como objeto, revela algo de este objeto, pero algo que no está realmente objetivado, puesto que se trata de los principios mismos de la comprensión del objeto.

Sería fácil demostrar que esta ciencia semicientífica toma del mundo social *sus problemas,* ***sus conceptos*** y *sus instrumentos de conocimiento* y que, muchas veces, *registra* como *datum,* como dato empírico independiente del acto de conocimiento y de la ciencia que lo propicia, hechos, representaciones o instituciones que son *producto de un estado anterior de la ciencia,* en fin, que se registra a sí misma sin reconocerse...

Debo detenerme momentáneamente en cada uno de estos puntos. La ciencia social siempre está expuesta a recibir del mundo social que estudia *los problemas* que ella se plantea a propósito de él: cada sociedad elabora, en todo instante, un cuerpo de *problemas sociales* considerados corno legítimos, dignos de ser discutidos, publicados, a veces oficializados y, en cierta forma, *garantizados por el Estado.* Se trata, por ejemplo, de los problemas propuestos a las grandes *comisiones* oficialmente designadas para estudiarlos y, también, en una forma más o menos directa, a los sociólogos mismos, a través de todas las formas de *demanda burocrática* (ofrecimientos, programas de estudio, etc.) y de financiamiento (contratos, subsidios, etc.). Numerosos objetos reconocidos de la ciencia oficial, títulos de trabajos, etc., no son sino problemas sociales introducidos de contrabando en la sociología (pobreza, delincuencia, juventud, educación, esparcimiento, deporte, etc.), los cuales —como lo demostraría un análisis de la evolución a través del tiempo de las grandes divisiones realistas de la sociología, tal como se expresan en las rúbricas de las grandes revistas o en las denominaciones *de* los grupos *de* trabajo participantes en los congresos mundiales de la disciplina— varían de acuerdo con las fluctuaciones de la conciencia social del momento. Esta es una de las mediaciones a través de las cuales el mundo social construye su propia representación, sirviéndose para ello de la sociología y del sociólogo. Para este último, mas que para cualquier otro pensador, dejar en la fase de impensado su propio pensamiento significa condenarse a no ser más que el *instrumento* de lo que pretende conceptualizar.

`Cómo escapar de esta situación? `Cómo puede el sociólogo escapar **de la** persuasión clandestina que se ejerce en todo momento sobre su persona, cuando lee el periódico o ve televisión o, incluso, cuando reflexiona sobre los trabajos de sus colegas? El hecho de estar alerta ya es importante; pero, no basta con ello. Uno de los instrumentos más poderosos de ruptura es la historia social de los problemas, objetos e instrumentos de pensamiento, esto es, la historia del trabajo social de construcción de instrumentos de construc-

ción de la realidad social (como las nociones comunes de papel social, cultura, vejez, etc. o los sistemas de clasificación), que transcurre al interior mismo del mundo social en su conjunto o en tal o cual campo especializado y, muy particularmente, *en el campo de las ciencias sociales* (lo cual llevaría a asignar un programa y una función muy diferente de lo que son en la actualidad a la enseñanza de la historia social de las ciencias sociales; historia que, en lo esencial, aún no se escribe). Una parte importante del trabajo colectivo expresado en la revista *Actes de la recherche en sciences sociales* versa sobre la historia social de los objetos más ordinarios de la vida cotidiana: pienso, por ejemplo, en todas aquellas cosas que se han vuelto comunes y, por tanto, tan evidentes, que nadie les presta atención, tales como la estructura de un tribunal, el espacio de un museo, el accidente de trabajo, el aislador, el cuadro de doble entrada o, simplemente, la escritura o el registro. La historia así concebida no nace de un interés de anticuario, sino del deseo de entender por qué y cómo se entiende.

Para evitar ser el objeto de los problemas que se tomare por objeto, hay que elaborar la historia social del surgimiento de dichos problemas, de su progresiva constitución, es decir, del trabajo colectivo —a menudo realizado en condiciones de competición y lucha— que fue necesario para conocer y reconocer estos problemas como *legítimos,* confesables, publicables, públicos y oficiales: podernos pensar en los problemas de la familia, el divorcio, la delincuencia, la droga, el trabajo femenino, etc. En todos los casos, se descubrirá que el problema aceptado como evidente por el positivismo ordinario (lo cual es el primer impulso de todo investigador) ha sido *socialmente producido* dentro de y mediante un *trabajo colectivo de constricción de la realidad social;* que fueron necesarios comités, reuniones, asociaciones, ligas de defensa, movimientos, manifestaciones, peticiones, demandas, deliberaciones, votos, tomas de posición, proyectos, programas, resoluciones, etc., para que lo que era y pudo haber seguido siendo un problema *privado,* particular y sir lgulal', se convirtiera en *ten pmblema .social,* un problema público del que se pueda hablar */mhlicamente* —pensemos en el aborto o la homosexualidad— o, incluso, en un problema oficial, objeto de tomas de posición oficiales, hasta de leyes y decretos. Aquí, cabría analizar el papel particular del campo político y, sobre todo, del campo burocrático: a través de la lógica muy particular de la *comisión- burocrática,* que estoy examinando a propósito de la elaboración en 1975 de una nueva política de ayuda a la vivienda en Francia, este campo contribuye de manera decisiva a la consagración y constitución de los problemas sociales *"universales".* La imposición de la problemática experimentada por el investigador —como cualquier agente social—, y de la cual se constituye en intermediario toda vez que acepta estudiar, sin someterlas a examen, cuestiones de actualidad —al incluirlas, por ejemplo, en sus cuestionarios—, es tanto más probable cuanto los problemas *taken for granted* en un universo social son aquéllos que tienen mayores

probabilidades de beneficiarse con *gmnts,* materiales o simbólicas, más oportunidad de ser, como se dice, *bien vistos* por los administradores científicos y las administraciones (esto es, por ejemplo, lo que hace que los sondeos, esta ciencia sin científico, sean completamente aprobados por los que poseen los recursos suficientes para solicitarlos, quienes se muestran tanto más críticos hacia la sociología cuanto más radicalmente rompa ésta con sus pedidos o solicitudes).

Solamente añadiré, para complicar aún niás las cosas y mostrar cuán difícil, casi desesperada, es la situación del sociólogo, que el trabajo de producción de los problemas oficiales, es decir, aquéllos dotados de esta suerte de universalidad que les confiere el hecho de ser garantizados por el Estado, casi siempre admite, en la actualidad, a esos individuos a los que se ha dado en llamar *expertos,* entre los cuales se encuentran algunos sociólogos que se sirven de la autoridad de la ciencia para garantizar o sancionar la universalidad, la objetividad y el desinterés de la representación burocrática de los problemas. Esto significa que el sociólogo digno de este nombre, el que hace lo que se debe hacer, según yo, para tener alguna probabilidad de ser verdaderamente *el sujeto* de los problemas que pueden plantearse acerca del mundo social, debe tomar como objeto la contribución que la sociología, esto es, que sus propios colegas aportan, con toda buena fe, a la producción de los problemas oficiales: lo cual tiene todas las probabilidades de parecer una muestra insoportable de arrogancia o una traición a la solidaridad profesional, a los intereses corporativos.

En las ciencias sociales, como todos sabemos, las rupturas epistemológicas son a menudo rupturas sociales, rupturas con las creencias fundamentales de un grupo y, a veces, con las creencias básicas del gremio *de* los profesionales, con el acervo de certidumbres compartidas en que descansa la *conLrretr-nic doctonint opinio.* Practicar la duda radical en sociología equivale a romper con las reglas del juego. Esto es, sin duda, lo que experimentó Descartes quien, para asombro de sus comentaristas, nunca extendió a la política —sabemos con cuánta prudencia aludió a Maquiavelo— el modo de pensamiento que tan intrépidamente inaugurara en el campo del conocimiento.

Esto nos lleva a considerar los conceptos, términos y métodos que la *profesión* emplea para hablar del mundo social y conceptualizarlo. El lenguaje plantea un problema particularmente dramático al sociólogo: constituye, en efecto, un inmenso depósito de pi econstrucciones naturalizadas y, poi tanto, ignoradas en tanto que tales, las cuales funcionan como instrumentos inconscientes de construcción. Así, podría citar, las *taxonoiiiías profesionales,* trátese de los nombres de las profesiones utilizados en la vida cotidiana, o bien de las categorías o CSP empleadas por el INSEE (Institut National de la Statisque et des Etudes Economiques), un bello ejemplo de *conceptualización burocrática,* de universalidad burocrática, y, más en general, el ejemplo de todas las

clasificaciones (clases de edad, jóvenes-ancianos; clases sexuales, hombres-mujeres; las cuales, como sabemos, no escapan a la arbitrariedad social, etc.) que los sociólogos usan sin pensarlo mucho, porque son categorías sociales del entendimiento común a toda una sociedad o, tal como yo las denomino, categorías del entendimiento profesora) (los sistemas de adjetivos, brillante-mediocre, etc., utilizados para evaluar los trabajos de los alumnos o las virtudes de los colegas), y porque son patrimonio de su corporación (lo cual no impide que se fundamenten, en última instancia, en homologías estructurales, las oposiciones más básicas del espacio social, tales como raro-banal, único-común, etc.).

Pero, creo que es necesario ir aún más lejos y poner en tela de juicio no sólo la clasificación de las profesiones y los conceptos empleados pera designar las clases de oficios, sino también el concepto mismo de profesión o, para decirlo en inglés, *profession,* que lia servido de base a todo un conjunto de investigaciones y clue, para algunos, representa una especie de santo y seña metodológico. *Profession* es una noción tanto más peligrosa cuanto guarda todas las apariencias y, en cierto sentido, su empleo implica un avance en comparación con tantas mezcolanzas teóricas al estilo de Parsons. Hablar de *profession* significaba adherirse a una realidad auténtica, a conjuntos de individuos con un mismo apelativo, como los *lawyers,* dotados de un estatus económico más o menos equivalente y, sobre todo, organizados en asociaciones profesionales provistas de una deontología, instancias colectivas que definían las reglas de admisión al gremio, etc. *Profession* es una palabra del lenguaje común que pasó de contrabando al lenguaje científico; pero es, en especial, una *construcción social,* producto de todo un trabajo social de construcción de un grupo y de una *representación* de este grupo, que se introdujo subrepticiamente en la ciencia ciel mundo social. Esto es lo que hace que el "concepto" funcione tan bien. Hasta cierto punto, demasiado bien: si usted lo acepta para construir su objeto, encontrará listas ya preparadas, centros de documentación que recogen información relacionada con él y quizá, si usted es hábil, fondos para estudiarlo. Remite a *realidades* en cierto sentido demasiado reales, porque alude, al mismo tiempo, a una categoría social —socialmente edificada al superar, por ejemplo, las diferencias económicas, sociales y étnicas que convierten a la *profession* de los *lawyers* en un espacio de competición— y una categoría mental. Pero si, al considerar el espacio de las diferencias que debió vencer el trabajo de *alegación* indispensable para construir la *profession,* nie pregunto si acaso no se trata de un *campo,* entonces todo se complica. ¿Cómo extraer una muestra de un campo? Si, en un estudio acerca del campo de la magistratura, usted no tiene en cuenta al presidente de la Suprema Corte, o si, en un estudio sobre el campo intelectual francés durante la década de los cincuenta, omite considerar a Jean-Paul Sartre, su campo queda destruido porque estos personajes caracterizan, por sí solos, una posición. Hay posiciones en ciertos lugares que

rigen toda la estructura. En una muestra representativa de los escritores concebidos como *profession, no problem.*

Siempre y cuando se tome tal como se da, lo dado —los famosos *data* de los sociólogos positivistas— no da ningún problema. Todo camina sobre ruedas; todo es evidente. Las puertas se abren y también las bocas. -Qué grupo se atrevería a impugnar el sacrosanto registro del historiógrafo? Una encuesta referida a los obispos o los empresarios que acepte (tácitamente) la problemática episcopal o patronal podrá contar con el apoyo del secretariado del episcopado o del CNPF (Conseil National du Patronat Français), y los obispos o empresarios que comenten sus resultados no dejarán de otorgar un diploma de objetividad al sociólogo que supo dar una realidad objetiva —pública— a la representación subjetiva de su propio ser social. En resumidas cuentas, mientras usted se apegue a la apariencia socialmente constituida, tiene a su favor todas las apariencias, incluso las de la cientif ïcidad. Por el contrario, cuando se proponga trabajar con un verdadero objeto construido, las cosas se complicarán: el avance "teórico" genera un alimento de dificultades "metodológicas". Los "metodólogos" no tardarán en encontrar fallas en las operaciones que es preciso llevas a cabo para aprehender, mal que bien, el objeto construido. (La metodología se asemeja a la ortografía, de la cual se decía que era "la ciencia de los burros". Es un censo de errores que sólo los estúpidos cometen. Para ser honesto, debo decir que, entre las *falacias* censadas, existen algunas que yo no hubiera podido descubrir. Pero, en su mayor parte, son faltas triviales, con las cuales se regocijan los profesores. Los sacerdotes, como lo recuerda Nietzsche, viven del pecado...) Entre las dificultades, está el asunto que acabo de mencionar, es decir, aquél de los límites del campo que los más intrépidos positivistas —cuando no omiten simple y sencillamente planteárselo, admitiendo tal como vienen listas ya preparadas— resuelven mediante una "definición operante" ("llamo escritor..."), sin advertir que la cuestión de la definición ("Fulano no es un *verdadero* escritor") está en juego en el objeto mismo. Se batalla para averiguar quién participa en el juego, quién merece realmente el apelativo de escritor. La noción misma de escritor —y también, a pesar de todos los esfuerzos de codificación y homogeneización por homologación, el concepto de *iaw e,•)— está* en juego en el campo de los escritores (o de los *iawyeis):* la lucha en torno a la definición legítima, que tiene por apuesta —la palabra, por definición, lo indica— la frontera, el límite, el *derecho de entm,da,* a veces, el *nu,me us ci«Usus,* es característica de los campos dentro de su universalidad.

La abdicación empirista tiene a su favor todas las apariencias y todas las aprobaciones porque, al ahorrarse la construcción, deja al mundo social *tal cual es,* al orden establecido, las operaciones esenciales de la construcción científica, la elección del problema, la elaboración de los conceptos y categorías de análisis, y cumple así, aunque sea por omisión, tina función básicamente conservadora, la de ratificar la doxa. Entre todos los obstáculos

contra el desarrollo de una sociología científica, uno de los peores es el hecho de que los verdaderos descubrimientos impliquen los *costos* más elevados y los beneficios más reducidos, no sólo en los mercados ordinarios de la existencia social, sino también en el mercado universitario, del cual cabría esperar una mayor autonomía. Como intenté demostrar a propósito de los costos y beneficios científicos y sociales de las nociones de *profession y campo,* a menudo es necesario, para ser científico, faltar a las apariencias de la cientificidad, incluso contravenir a las normas vigentes y desafiar los criterios ordinarios de rigor científico (podríamos, desde este punto de vista, examinar los respectivos estatutos de la sociología y la economía). Las apariencias no son más que apariencia. Muchas veces, la verdadera ciencia no se antoja muy atractiva y, para promover su avance, resulta con frecuencia necesario exponerse a no exhibir todas las señales externas de la cientificidad (las cuales son muy fáciles de simular). Entre otras razones, porque los *semiluihiles* reparan en aparentes faltas a los cánones de la "metodología" elemental y porque su seguridad positivista los inclina a percibir como "faltas" y como efectos de la torpeza o de la ignorancia, elecciones metodológicas fundadas en un rechazo a las *facilidades* de la "metodología".

No hace falta decir que la reflexividad obsesiva, la cual es condición de una práctica científica rigurosa, nada tiene que ver con el falso radicalismo de los cuestionamientos de la ciencia que hoy día proliferan. (Pienso en quienes introducen la vieja crítica filosófica de las ciencias sociales, más o menos actualizada, en el mundo de las ciencias sociales estadounidenses, cuyas defensas inmunológicas han sido aniquiladas paradójicamente por varias generaciones de "metodología" positivista.) El análisis de la lógica práctica y de las teorías espontáneas de las cuales se vale ésta para conferir un sentido al mundo no es un fin en sí mismo; como tampoco lo es la crítica de las premisas de los análisis de la sociología ordinaria ("arreflexiva"), en particular en materia de estadísticas. Se trata de un momento, absolutamente decisivo, de ruptura con los presupuestos del sentido común, sea ordinario o científico. Si es necesario objetivar los esquemas del sentido práctico, no es para demostrar que la sociología no puede ser más que un punto de vista acerca del mundo, ni más ni menos científico que cualquier otro, sino para separar a la razón científica de la razón práctica, para evitar que ésta contamine a aquélla, para evitar tratar come instrumento de conocimiento lo que debiera ser objeto de conocimiento, es decir, todo aquello que conforma el sentido práctico del mundo social, las premisas y los esquemas de percepción y comprensión. Tomar como objeto el sentido común y la experiencia inicial del mundo social en tanto que adhesión no tética a un mundo que no se constituyó como *objeto* frente a un sujeto, es precisamente una manera de evitar ser *atrapado* en el objeto, de transportar en la ciencia *todo aquello que posibilita* la experiencia dóxica del mundo social, es decir, no sólo la representación preconstruida de este mundo, sino también los esque-

mas cognoscitivos que forman la base de la construcción de dicha imagen. Y aquellos etnometodólogos que se atienen a la descripción de dicha experiencia, sin preguntarse sobre *las condiciones sociales que la vuelven posible* —esto es, la adecuación de las estructuras sociales y mentales, de las estructuras objetivas del mundo y de las estructuras cognoscitivas a través de las cuales es aprehendido—, no hacen más que reformulai los interrogantes más tradicionales de la filosofía más tradicional con respecto a la realidad de la realidad: a fin de medir los límites de las apariencias de radicalismo que les confiere a veces su populismo epistemológico (ligado a la rehabilitación del pensamiento ordinario), basta con observar, por ejemplo, que nunca han advertido las *implicaciones políticas* de la experiencia dóxica del mundo que, en su calidad de aceptación fundamental —inaccesible a la crítica— del orden establecido, constituye el fundamento más seguro de un conservadurismo más radical que aquél que está encaminado a instaurar la *ortodoxia* política (como doxa derecha y de derecha).

4. *Double bind* y conversión

El ejemplo que acabo de incluir, el de la noción de *profession,* no es sino un caso particular. En realidad, toda la tradición científica de la sociología debe ponerse en tela de juicio en todo momento, es decir, siempre hay que desconfiar de ella. De ahí, esta especie de *double bind* al que todo sociólogo digno de este nombre se encuentra continuamente expuesto: sin los instrumentos de pensamiento que Heredó de su tradición científica, él no es nadie, si acaso, un aficionado, un autodidacta, un sociólogo improvisado y, muchas veces, no el mejor informado, por ser tan evidentes en algunos casos los límites de su experiencia social; empero, estos mismos instrumentos le exponen al peligro permanente de incurrir en el error, corriendo el riesgo de meramente sustituir la doxa ingenua del sentido común por la doxa del sentido común científico, la cual ofrece, con el nombre de ciencia, una simple transcripción del discurso propio del sentido común. Esto es lo que llamo efecto Diafoirus: muchas veces he observado, sobre todo en los Estados Unidos, que para entender realmente aquello de lo que habla tal o cual sociólogo, es preciso (y suficiente) haber leído el *New York Times* de la semana o del mes anterior, que el científico social traduce a este terrible lenguaje-pantalla, ni realmente concreto ni realmente abstracto, que le imponen, sin que se percate de ello, su formación y la censura del *establishment* sociológico.

Pero no es tarea fácil escapar a dicha alternativa: la ignorancia inerme del autodidacta desprovisto de instrumentos de construcción, o la semiciencia del semicientífico, quien acepta sin cuestionar categorías de percepción ligadas a un estado del mundo científico, conceptos semiconstruidos, más o menos directamente tomados del mundo social. Esta contradicción se hace más evidente en el caso de la etnología donde, debido a la diferencia de las tradiciones culturales y el resultante *estrangetnent,* no se puede sostener, como en sociología, la ilusión de una comprensión inmediata. Por ejemplo, debo confesar que si me hubiera lanzado "al terreno" sin haber leído antes a los etnólogos, quizás no habría advertido la diferencia radical que mis infor-

mantes, y el lenguaje mismo por ellos empleado, establecían entre la prima "**paralela**" y la prima "cruzada". En este caso, o uno no advierte nada, o bien permanece encerrado en las categorías de percepción y modos de pensamiento (el juridismo de los etnólogos) heredados de sus antecesores (quienes, muchas veces, los heredaron de otra tradición científica, como la del derecho romano). Ello favorece una especie de *conservadurismo radical,* tendiente a reproducir la doxa científica.

De ahí la antinomia de la pedagogía de la investigación: debe transmitir instrumentos de construcción de la realidad, problemáticas, conceptos, técnicas y métodos, al mismo tiempo que una formidable disposición crítica, una inclinación a cuestionar dichos instrumentos (por ejemplo, las clasificaciones, del INSEE u otras, que no cayeron del cielo ni salieron ya estructuradas de la realidad). Es evidente que, al igual que cualquier mensaje, esta pedagogía tiene probabilidades muy desiguales de éxito, según las disposiciones socialmente constituidas de los destinatarios: la situación más favorable es la de aquellas personas que reúnen una cultura científica y cierta rebelión contra dicha cultura —ligada las más de las veces a una experiencia ajena al universo culto, lo cual hace que no se dejen engañar tan fácilmente— o, simplemente, cierta resistencia a la representación aséptica y falta de realismo del mundo social propuesta por el discurso socialmente dominante en sociología. Pienso en Aaron Cicourel, quien estuvo en suficiente contacto, durante su juventud, con los "delincuentes" de los *slums* de Los Angeles, para cuestionar espontáneamente la representación oficial de los "delincuentes": no cabe la menor duda de que esta familiaridad con el universo estudiado, así como su competencia estadística, lo incitó a plantear, ante las estadísticas de la delincuencia, objeciones que todos los preceptos metodológicos del mundo hubieran sido incapaces de generar.

Entre los obstáculos que debe prever una verdadera pedagogía de la investigación, se encuentra, ante todo, la pedagogía ordinaria de los profesores ordinarios, quienes refuerzan las disposiciones al conformismo inscritas en la lógica misma de la reproducción escolar y también, como dije, en la imposibilidad de acceder a "la esencia misma de las cosas" sin ningún instrumento de percepción. Estoy convencido de que la enseñanza ordinaria de la sociología, así como las producciones sociales resultantes de esta enseñanza y condenadas a volver a ella, constituyen hoy día el principal obstáculo al desarrollo de la ciencia social. Hay muchas razones para ello. Sólo recordaré una, la cual he mencionado muchas vcccs: ellas perpettían y canonizan oposiciones más o menos ficticias entre autores (Weber-Marx, Durkheim-Marx, etc.), entre métodos (cuantitativo-cualitativo, macrosociología-microsociología, estructura-historia, etc.), entre conceptos, etc. Si bien son útiles para afirmar la existencia del profesor, quien de esta manera se coloca pos' encima de las divisiones que describe, estas operaciones de clasificación, como todas las síntesis falsas de una teoría desprovista de

empiria y todas las advertencias castrantes e inútiles de una "metodología" sin conceptos, funcionan ante todo corno *sistemas de defensa* contra los verdaderos avances científicos que amenazan el falso saber *de* los profesores. Las primeras víctimas son, claro está, los estudiantes: salvo disposiciones especiales, es decir, a menos de que sean especialmente *indóciles,* están condenados a permanecer siempre en la retaguardia de una guerra científica o epistemológica, al igual que los profesores. Esto se debe a que, en vez de hacerlos empezar, como sería lo correcto, ahí donde ban llegado los investigadores más avanzados, se les vuelve a colocar una y otra vez —ésta es una de las funciones de culto escolar a los clásicos, que es todo lo contrario a una verdadera historia crítica de la ciencia— en terrenos probados, donde se les obliga a librar eternamente batallas pasadas.

A riesgo de aparentar llevar al extremo la duda radical, quisiera evocar las formas más perversas que puede asumir, en sociología, el pensamiento perezoso: por ejemplo, el caso, por cierto muy paradójico, en que un pensamiento crítico, como el de Marx, puede funcionar en el estado de impensado, no sólo en los cerebros de los investigadores, ya sea que defiendan o no a Marx, sino también en la realidad que ellos registran como mera constatación. Realizar sin más una encuesta acerca de las clases sociales, su existencia o inexistencia, su número y su carácter antagónico o no, como muchas veces se ha hecho, sobre todo con la intención de refutar la teoría marxista, significa tomar por objeto, sin percatarse de ello, los vestigios existentes en la realidad de los efectos producidos por la teoría de Marx a través, en particular, de los esfuerzos de los partidos y sindicatos que han intentado "promover la conciencia de clase".

Lo que aquí afirmo acerca del efecto teórico que puede ejercer la teoría marxista de las clases sociales, y del cual la "conciencia cíe clase" empíricamente cuantificada es en parte producto, sólo constituye un caso particular de un fenómeno más general: la existencia de una ciencia social *y de* prácticas sociales inspiradas por esta ciencia, como los sondeos (le opinión, las recomendaciones en materia de comunicación, la publicidad, etc.; pero también la pedagogía o, incluso, con creciente frecuencia, la acción de políticos o altos funcionarios, hombres de negocios o periodistas, etc., hacen que sea cada vez mayor el número de agentes, en el seno mismo del inundo social, que empeñen en su práctica y sobre todo en su labor de reproducción de las representaciones del mundo social, conocimientos doctos, cuando no científicos. De manera que la ciencia corra, cada vez más a menudo, el riesgo de registrar inadvertidamente los productos de prácticas pretendidamente científicas.

Por último, y de manera más sutil, la sumisión a los hábitos de pensamiento, incluso a aquéllos que en otras circunstancias podrían ejercer un formidable efecto de ruptura, puede conducir también a formas inesperadas de ingenuidad. Y no dudo en afirmar que el marxismo, en sus usos sociales más

comunes, constituye a menudo la forma por excelencia, por ser la más *insospechable,* de lo *precomtruido cientí eco.* Vamos a suponer que nos proponernos estudiar la "ideología jurídica", "religiosa" o "profesoral". La palabra ideología pretende marcar la ruptura con las representaciones que los propios agentes tratan de conferir a su propia práctica: significa que no se deben tomar al pie de la letra sus declaraciones, que éstas obedecen a ciertos intereses, etc.; pero, dentro de su violencia iconoclasta, conduce a olvidar que la dominación, de la cual es necesario escapar para objetivarla, sólo se ejerce porque se le desconoce como tal. En consecuencia, hay que reintroducir en el modelo científico el hecho de que la representación objetiva de la práctica debió ser construida contra la experiencia inicial de dicha práctica o, si se prefiere, que la "verdad objetiva" (le esta experiencia es inaccesible a la experiencia misma. Marx permite derribar las puertas de la doxa, de la adhesión ingenua a la experiencia inicial; pero, detrás de la puerta, se encuentra una trampa, y quien confía en el sentido común científico olvida volver a la experiencia inicial que la construcción científica dejó en suspenso. La "ideología" (a la que, ahora, más valdría designar con otro nombre) no se manifiesta ni se reconoce a sí misma como tal, y debe a este desconocimiento su eficacia simbólica. En resumidas cuentas, no basta con romper con el sentido común ordinario, ni con el sentido común científico bajo su forma ordinaria; hay que romper con los instrumentos de ruptura que anulan a la misma experiencia que les sirvió de fundamento. Y esto, para construir modelos más completos que abarquen tanto la ingenuidad inicial como la verdad objetiva que ella oculta y en la cual, mediante otra forma de ingenuidad, repara la gente semicapacitada, la que se cree más lista. (Aquí, no resistiré a la tentación de señalar que el placer de sentirse listo, desmistificado y desmistificador, de jugar a los desencantadores desencantados, motiva muchas vocaciones sociológicas... con lo cual sólo aumenta el sacrificio requerido por el rigor metodológico.)

Cuando se trata de conceptualizar el mundo social, es imposible sobrestimar las dificultades o las amenazas. La fuerza de lo preconst.rtrido radica en el hecho de que, Por estar inscrito tanto en las cosas como en los cerebros, se presenta bajo las apariencias de la evidencia, que pasa inadvertida por su carácter manifiesto. La ruptura es, de hecho, una *conversión de la mirada y* podemos afirmar, en relación con la enseñanza de la investigación sociológica, que ante todo debe "proporcionar nuevos ojos", corno a veces dicen los filósofos iniciáticos. Se trata de producir, si no "un hombre nuevo", por lo menos "una nueva mirada", una *mirada sociológica.* Y esto no es posible sin una verdadera conversión, una *melarro a,* una revolución mental, un cambio en toda la visión del mundo social.

Aquello que llamamos "ruptura epistenlológica", es decir, el cuestionamiento de las preconstrucciones ordinarias y de los principios que suelen aplicarse para llevar a cabo estas construcciones, a menudo implica una

ruptura con modos de pensamiento, conceptos y métodos que tienen en su favor todas las apariencias del *sentido común,* del buen sentido ordinario y del buen sentido científico (todo lo que la disposición positivista dominante venera y reconoce). Sin duda, ustedes comprenderán que cuando se está convencido, como yo lo estoy, de que la primera tarea de la ciencia social —y, por tanto, de la enseñanza de las técnicas de investigación en ciencias sociales— es establecer como norma fundamental de la práctica científica la conversión del pensamiento, la revolución de la mirada, la ruptura con lo preconstruido y con todo aquello que, en el orden de lo social —y en el universo científico— lo sustenta, siempre se le considere sospechoso de ejercer un magisterio profético y exigir una conversión personal.

Teniendo una conciencia muy aguda de las contradicciones propiamente sociales de la empresa científica que he intentado describir, me he visto obligado muchas veces a preguntarme, ante uii trabajo sometido a mi evaluación, si debo realmente tratar de imponer la visión crítica que me parece indispensable para la construcción de un verdadero objeto científico, haciendo una crítica del objeto preconstruido que siempre presenta el riesgo de aparecer como una violación, como una suerte de anexión. La dificultad es tanto más grande cuanto, en ciencias sociales, la base del error casi siempre radica, por lo menos de acuerdo con mi experiencia, en disposiciones socialmente constituidas y también en temores y fantasmas sociales; de tal manera que a menudo resulta difícil enunciar públicamente un juicio crítico que, a través de prácticas científicas, atañe en realidad a las disposiciones más profundas, íntimamente ligadas al origen social, el sexo, así como al grado de consagración escolar anterior: pienso, por ejemplo, en la excesiva humildad (más probable entre las muchachas que los muchachos, entre los investigadores de origen "humilde" —como se dice a veces— y los menos consagrados escolarmente, etc.), la cual no es menos funesta que la arrogancia (la postura correcta consistiría, en mi opinión, en una combinación muy improbable de cierta ambición con tina modestia muy grande, indispensable para entrar en el detalle del objeto). Y el director de investigación deseoso de cumplir realmente con su papel, debería a veces asumir el rol bastante peligroso y, en todo caso, injustificable, de "director de conciencia".

De hecho, la ayuda más decisiva que la experiencia permite brindar al investigados principiante consiste en incitarlo a tomar en cuenta, durante la definición de su proyecto, las condiciones reales de ejecución, es decir, los recursos (poi' ejemplo, en términos de tiempo y destrezas específicas), de que dispone (en particular, la naturaleza de su experiencia social y la formación recibida), así como las posibilidades de acceso a informantes, informaciones, documentos, fuentes, etc. Muchas veces, el vínculo ideal entre un investigador y "su" objeto sólo puede lograrse al término de un verdadero trabajo de socioanálisis, a través de toda una serie de fases de sobreinversión y desinversión.

La sociología de la sociología, bajo la forma muy concreta de la sociología del sociólogo, de su proyecto científico, sus ambiciones o dimensiones, sus atrevimientos y temores, no es un complemento espiritual ni tampoco una suerte de lujo narcisista: la *toma de conciencia* con respecto a las disposiciones favorables o adversas asociadas a sus características sociales, escolares o sexuales, ofrece una oportunidad, sin duda limitada, de controlar dichas disposiciones. Como la sabiduría, según los estoicos, la sociología de la sociología en nada influye sobre el primer movimiento, pero permite controlar el segundo... Las trampas de los impulsos sociales son innumerables, y el estudio sociológico del propio universo puede ser la manera más perversa de satisfacer, mediante procedimientos sutilmente desviados, aquellos impulsos reprimidos. Por ejemplo, un antiguo teólogo convertido en sociólogo puede, cuando estudia a los teólogos, incurrir en una suerte de regresión y expresarse como teólogo o, peor aún, servirse de la sociología para saldar cuentas de teólogo. Lo mismo sucederá en el caso del ant iguo Filósofo, quien siempre estará expuesto al peligro de encontrar en la sociología de la filosofía una manera de librar, por otros medios, guerras filosóficas.

5. Uni objetivación participante

Aquello que denominé *objetivación par•t.icipante* (a la que no debemos confundir con la "observación participante") es, sin duda alguna, el más difícil de los ejercicios, porque exige romper con las adherencias y adhesiones más profundas y más inconscientes; a menudo, con aquéllas que fundamentan el "interés" mismo del objeto estudiado para quiet' lo estudia, es decir, lo que él menos desea saber acerca de su relación con el objeto que intenta conocer. Es el ejercicio más difícil pero también el más necesario porque, como intenté hacerlo en *Homo academicus,* el trabajo de objetivación versa, en este caso, sobre un objeto muy particular, en el cual se encuentran inscritos, de manera implícita, alpinos de los más poderosos determinantes sociales *de* los principios mismos de la aprehensión de cualquier objeto posible: por una parte, los intereses específicos asociados a la pertenencia al campo universitario y a la ocupación de una posición particular en este campo; y, por la otra, las categorías socialmente constituidas de la percepción del enuncio universitario y del mundo social, aquellas categorías del entendimiento profesora) que, como ya expliqué, pueden estar comprometidas con una estética (cori el arte ramplón) o una epistemología (como la epistemología del resentimiento que, haciendo de la necesidad una virtud, siempre valora las insignificantes restricciones del rigor positivista, contra todas las formas de audacia científica).

Sin pretender explicar aquí todas las lecciones que una sociología reflexiva puede extraer de este análisis, sólo quisiera señalar una de las premisas Inés secretas del quehacer científico, la cual mi propio trabajo de investigación acerca de semejante objeto me obligó a sacar a relucir, teniendo como consecuencia inmediata —lo cual demuestra que la sociología de la sociología no es ningún lujo— un mejor conocimiento del objeto mismo. En un principio, había construido un modelo del espacio universitario como espacio de posiciones unidas por relaciones de fuerza específicas, como campo de fuerzas y campo de luchas por conservar o transformar dicho campo de

fuerzas. Pude haberme detenido ahí, pero me inquietaban ciertas observaciones que, en otras ocasiones, durante mis trabajos en etnología, había hecho sobre el "epistemocentrismo" asociado a la postura científica; además, el malestar que me provocaba, en el momento de la publicación, el sentimiento de haber incurrido en una suerte de deshonestidad al instituirme como observador de un juego en el que seguía participando, me obligaba a reconsiderar mi postura. Así, tuve una conciencia particularmente aguda de lo que implicaba la pretensión de adoptar la posición de un observador imparcial, omnipresente a la vez que ausente, por el hecho de permanecer oculto detrás de la absoluta impersonalidad de los procedimientos, y capaz de adoptar un punto de vista casi divino hacia colegas que también son competidores. Objetivar la pretensión a la postura real que, como dije antes, conduce a emplear la sociología como arma en las luchas que se libran dentro del campo en vez de convertirla en un instrumento de conocimiento de dichas luchas y, por tanto, del propio sujeto conocedor quien, quiéralo o no, nunca deja de participar en ellas, equivale a encontrar la manera de reintroducir en el análisis la conciencia de las premisas y prejuicios asociados al punto de vista local y localizado de quien construye el espacio de los puntos de vista.

La conciencia de las limitaciones de la objetivación objetivista me hizo descubrir que existe en el mundo social y, en particular, en el mundo universitario, toda una serie de instituciones cuyo efecto es el de volver aceptable el desfase existente entre la verdad objetiva y la verdad experimentada de aquello que uno es y hace; todo aquello que los sujetos objetivados intentan recordar cuando se oponen al análisis objetivista, afirmando que "esto no es así". Tenernos, por ejemplo, los sistemas colectivos de defensa que, en universos en los que cada quiere lucha por el monopolio de un mercado donde no hay más clientes que los propios competidores y donde la vida es por consiguiente muy dura, le permiten a uno aceptarse a sí mismo al aceptar los subterfugios o las gratificaciones compensatorias que le dispensa el entorno. Esta doble verdad, objetiva y subjetiva, es la que constituye la verdad completa del mundo social.

Aunque me incomoda un poco hacerlo, quisiera evocar, como último ejemplo, un planteamiento presentado aquí mismo a propósito de una velada electoral transmitida por televisión que, no obstante su aparente facilidad —debido a su contenido enteramente accesible a la intuición inmediata— reúne todas las dificultades que pueda encontrar un sociólogo. ¿Cómo ii inás allá de una descripción inteligente, pero siempre susceptible, como dijera Mallarmé, de "incur'r'ir en un pleonasmo con respecto al mundo"? En efecto, existe un riesgo muy grande de repetir con otras palabras cosas que los actores ya habían dicho o. hecho y extraer significados de primer orden (se dramatiza la expectativa del resultado; hay controversia entre los participantes en torno al *significado* del resultado, etc.), de enumerar con palabras

sencillas (o rebuscadas...) significados que son producto de intenciones conscientes y que los actores podrían enunciar ellos mismos, si tuvieran tiempo para hacerlo o si no temieran comprometerse. De hecho, ellos saben muy bien —por lo menos en la práctica y, hoy día, de manera cada vez más consciente— que en una situación en la que se trata de imponer la representación más favorable de la propia posición, el reconocimiento público del fracaso es, *de, fàcto,* imposible; no existe, a decir verdad, ninguna evidencia universal de los números y su significado, y la estrategia consistente en "negar la evidencia" (52% es superior a 48%), aunque en apariencia esté condenada al fracaso, conserva cierta validez (los X ganaron, pero los Y no han perdido; los X ganaron, pero con un margen menos contundente —al menos no tanto como lo habían predicho— que en la ocasión anterior, etc.).

¿Es realmente esto lo esencial? El problema del deslinde se plantea en una forma particularmente apremiante, porque el analista encuentra en el objeto competidores para la interpretación ciel objeto, quienes con mucha frecuencia se valen también de la autoridad de la ciencia. Asimismo, se plantea en forma muy aguda porque, contrariamente a lo que acontece en otras ciencias, la simple descripción, incluso construida —es decir, encaminada a identificar todos los rasgos pertinentes y solamente aquéllos—, carece de la validez intrínseca que reviste cuando se trata de la descripción de una ceremonia secreta entre los hopis o de la coronación de un rey en la Edad Media: la escena ha sido presenciada y *comprendida* (en cierto nivel y hasta cierto punto) por veinte millones de espectadores, y el registro fílmico la restituye de un modo tal que ninguna transcripción positivista puede superar o tan siquiera aproximar.

De hecho, no es posible escapar de la serie infinita de interpretaciones que se refutan mutuamente —el hermeneuta- presencia una lucha entre hermeneutas, quienes compiten por tener la última palabra con respecto a un suceso o un resultado—, sino a la condición de construir realmente cl espacio de las relaciones objetivas (estructura), de las cuales los intercambios comunicacionales directamente observados (interacción) son la manifestación. Se trata de aprehender tina realidad oculta, que sólo se revela encubriéndose, que no se deja ver sino bajo la forma anecdótica de las interacciones en las cuales se disimula. ¿Qué significa esto? Tenernos un conjunto de individuos, identificados por nombres propios (Sr. 1., periodista; Sr. Y., historiador; Sr. X., politólogo, etc.), quienes intercambian, por decirlo así, declaraciones aparentemente justificables, como un "análisis del discurso" cuyas "interacciones" visibles, al parecer, revelan todos los instrumentos de su propio análisis. De hecho, la escena que se representa, las estrategias empleadas por los agentes para triunfar en la lucha simbólica por el monopolio de la imposición del veredicto, por la capacidad reconocida de decir- la verdad acerca del objeto del debate, constituye la expresión de las relaciones de fuerza objetivas entre los agentes involucrados y, más precisamente, *entre los*

campos diferentes en los cuales se desenvuelven, donde ocupan posiciones más o menos elevadas. Dicho en otras palabras, la interacción es el resultado visible, y meramente fenoménico, de la intersección entre campos jerarquizados.

El espacio de interacción funciona como una situación de mercado lingüístico, dotada de características coyunturales cuyos principios podemos despejar. De entrada, se trata de un espacio preconstruido: la composición social del grupo se encuentra determinada de antemano. Para saber qué es lo que puede decirse y, sobre todo, *qué es lo que no puede decirse* en el escenario, es necesario conocer las leyes de constitución del grupo de locutores; es preciso saber quién es excluido y quién se excluye. La más radical de las censuras es la ausencia. En consecuencia, hay que considerar las tasas de representación (en los sentidos estadístico y social) de las diferentes categorías (sexo, edad, escolaridad, etc.), *y,* de ahí, las probabilidades de acceso al espacio de expresión; así como, de manera secundaria, las probabilidades de acceso a la expresión, mensiir'able en términos de tiempo. Otra característica es que el periodista ejerce una forma de dominación (coyuntural y no estructural) sobre un espacio de juego que él construyó y en el cual se encuentra colocado en una situación de árbitro, al imponer normas de "objetividad" y "neutralidad" .

Pero, no podemos detenernos aquí. El espacio de interacción es el lugar en que se actualiza la intersección entre diferentes campos. En su lucha por imponer el veredicto "imparcial", es decir, por lograr que su visión sea reconocida como objetiva, los agentes disponen de fuerzas que dependen de su pertenencia a campos objetivamente jerarquizados, así como de su posición dentro de sus respectivos campos. En primer lugar, se encuentra el campo político: los políticos, debido a que están involucrados de manera directa en el juego y, por tanto, directamente interesados y percibidos como tales, son captados de inmediato como jueces y partes y, por lo mismo, siempre resultan sospechosos de producir interpretaciones interesadas, parciales y, por ende, desacreditadas. Ocupan posiciones diferentes en el campo político: están situados dentro de este espacio por su pertenencia a un partido, pero también por su estatus en dicho partido, su notoriedad, local o nacional, etc. En segundo, está el campo periodístico: los periodistas pueden y deben adoptar una retórica de la objetividad y de la neutralidad (apoyándose, llegado el caso, en los "politólogos"). En tercero, se halla el campo de la "ciencia política", dent ro del cual los "politólogos mediadores" ocupan un lugar poco honroso, aunque gocen de prestigio en el exterior (en particular, ante los periodistas, a los que dominan desde el punto de vista estructural). En cuarto, se encuentra el campo del *marketing* político, con los publicistas y asesores en comunicación política, quienes apoyan con justificaciones "científicas" sus veredictos acerca de los políticos. Está, por fin, el campo "universitario" propiamente dicho, con los especialistas en historia

electoral, expertos en comentar resultados electorales. Así, tenemos una progresión, desde los más "comprometidos" hasta los más desligados, tanto estructural como estatutariamente: el campo universitario es el que tiene mayor "visión de conjunto", más "distanciamiento". Cuando se trata, como en el caso de la velada electoral, de producir una *retórica de la objetividad* que sea lo más eficaz posible, goza de una ventaja estructural sobre los demás.

Las estrategias discursivas de los diferentes actores y, en particular, los efectos retóricos encaminados a producir una fachada de objetividad, dependerán de las relaciones de fuerza simbólica existentes entre los campos y de las ventajas que la pertenencia a dichos campos confiera a los distintos participantes; dicho en otras palabras, ellos dependerán de los intereses específicos y de las ventajas diferenciales que les garantice, dentro de esta peculiar situación de lucha simbólica por el veredicto "neutral", su posición al interior de los sistemas de relaciones invisibles que se establecen entre los diferentes campos de los cuales forman parte. Así, el politólogo gozará, como tal, de una ventaja sobre el político y el periodista, por el hecho de que se le reconoce una mayor objetividad y porque está en posibilidad de recurrir a su competencia específica, por ejemplo, a la historia electoral que le permite hacer comparaciones. Podrá aliarse al periodista, cuyas pretensiones de objetividad refuerza y legitima. El resultado de todas estas relaciones objetivas son relaciones de fuerza simbólica que se manifiestan en la interacción bajo la forma de estrategias retóricas: estas relaciones objetivas determinan, en lo esencial, quién puede interrumpir la comunicación, interrogar, responder con evasivas, devolver las preguntas, explayarse sin ser interrumpido, hacer caso omiso de las interrupciones, etc., quién está condenado a utilizar estrategias de denegación (de intereses, de estrategias interesadas, etc.), negativas rituales a responder, fórmulas estereotipadas, etc. Aquí, cabe ahondar un poco más sobre el particular, demostrando cómo la comprensión de las estructuras objetivas permite dar cuenta del detalle de los discursos y de las estrategias retóricas, complicidades o antagonismos, "jugadas" ejecutadas y logradas, etc., en fin, de todo aquello que el análisis del discurso cree poder deducir exclusivamente de los discursos.

Pero, ¿por qué, en este caso, resulta tan difícil el análisis? Sin duda, porque aquéllos a quienes el sociólogo pretende objetivar compiten por el monopolio de la objetivación objetiva. De hecho, según los objetos que estudie, el sociólogo se encuentra más o menos alejado (le los actores y de las apuestas que observa, más o menos directamente implicado en rivalidades con ellos, más o menos impulsado, por consiguiente, a entrar en el juego del metadiscurso, aparentando objetivar. Cuando en el juego analizado se trata, como aquí, de mantener un *metadiscu?so* a propósito de todos los delTiás discursos —el del político que pretende haber ganado; el del periodista que pretende presentar un informe objetivo de los errores; el del "politólogo" y el especialista en historia electoral, quienes pretenden monopolizar la comprensión y

explicación objetiva del resultado, apoyándose en la comparación de las desviaciones y el análisis de las tendencias evolutivas—, cuando se trata, en una palabra, de situarse *nieta,* es decir, por encima, gracias a la sola fuerza del discurso, es grande la tentación de servirse del conocimiento de las estrategias empleadas por los diferentes actores, a fin de hacer triunfar la propia "verdad" para describir la verdad del juego y, así, triunfar en dicho juego. También aquí, la relación objetiva entre la sociología política y la "politología mediadora" o, más precisamente, entre las posiciones que el observador y los observados ocupan en suis respectivos campos, objetivamente jerarquizados, es la que gobierna la percepción del observador, imponiéndole, en especial, las cegueras reveladoras de sus propios "vested interests" ("intereses creados").

La objetivación de la relación del sociólogo con su objeto constituye, como se hace evidente en este caso, la condición de la ruptura con la propensión a invertir en el objeto, lo cual es, sin duda alguna, el motivo de su "interés" hacia dicho objeto. En cierta forma, es necesario haber renunciado a la tentación de servirse de la ciencia para intervenir en el objeto, a fin de estar en posición de llevar a cabo una objetivación que no sea la simple visión reductora y parcial que se pueda tener, una vez dentro del juego, de otro jugador, sino la visión global que se pueda tener de un juego que es posible captar corno tal porque uno se retiró de él. Sólo la sociología de la sociología —y del sociólogo— puede conferir cierto dominio de los fines sociales que pueden buscarse a través de objetivos científicos directamente perseguidos. La objetivación participante que, sin duda alguna, representa la cumbre del arte sociológico, sólo puede alcanzarse si descansa en una objetivación lo más completa posible del interés por objetivar —inherente al hecho de la participación—, así como en un cuestionamiento de dicho interés y de las representaciones que induce.